Justus Hartnack

LA TEORIA DEL
CONOC
DE

CATEDRA
colección teorema

Colección Teorema

Justus Hartnack

La teoría del conocimiento de Kant



EDICIONES CÁTEDRA, S. A. Madrid

Traducción de Carmen García y J. A. Llorente

Ediciones Cátedra, S. A., 1977
Don Ramón de la Cruz, 67. Madrid-1
Depósito legal: M. 20.992 - 1977
ISBN: 84-376-0102-9
Printed in Spain
Impreso en VELOGRAF, Tracia, 17. Madrid-17
Papel: Torras Hostench, S. A.

Índice

III

La Dialéctica Trascendental

Introducción

cinco meses para redactar las 856 páginas[2] de la primera edición. No es de extrañar que la lectura de esta obra, tan centralmente importante en la historia de la filosofía, haya dado origen a interpretaciones contrapuestas y haya requerido el recurso a comentarios.

Immanuel Kant nació en Königsberg en 1724, y fue hijo de un guarnicionero. Estudió y enseñó en Königsberg, donde fue profesor de Universidad, y en Königsberg murió en 1804. Cuando se publicó su gran obra sobre teoría del conocimiento, tenía cincuenta y siete años. Con esta obra llegó a su término un largo desarrollo filosófico. Es justificable hablar aquí de un desarrollo, porque Kant había trabajado durante muchos años en los problemas de la *Crítica de la Razón Pura*, y la solución que creyó haber encontrado no era la misma que aquella a la que había llegado en anteriores escritos. Pero los pensamientos contenidos en la *Crítica de la Razón Pura* son definitivos para la posición de Kant; no son subsiguientemente desechados ni modificados por él, sino que constituyen la base en que se asienta toda su filosofía posterior.

El empirismo de Hume

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant intenta, entre otras cosas, establecer a la par la validez del conocimiento y la imposibilidad de la metafísica. Su intento de establecer la validez del conocimiento se inspira inicialmente en las enseñanzas de David Hume, que defendió una forma de empirismo que conducía con necesidad lógica al escepticismo. El punto de vista general de la teoría del conocimiento de Kant, de la que tratan las páginas que siguen, es un intento de superar el escepticismo de Hume. Es, al mismo tiempo, una posición que implica la imposibilidad de toda metafísica, porque excluye la posibilidad del conocimiento sin experiencia sensible.

[2] En una carta a Moses Mendelssohn (fechada el 16 de agosto de 1783) escribe Kant: «Porque he tenido que exponer en unos cuatro o cinco meses, por así decirlo de un tirón, el producto de mi reflexión durante un lapso de tiempo de por lo menos doce años; ciertamente, con la máxima atención al contenido, pero con menos cuidado por el estilo y por facilitar la comprensión al lector.»

La forma de empirismo abrazada por Hume, que conduce a la invalidez del conocimiento y que es la forma de empirismo a la que Kant se opone, puede explicarse como sigue:

Cuando observamos algo, lo hacemos por medio de órganos sensibles. Todos nuestros órganos sensibles nos proporcionan, cuando son influidos externamente, impresiones sensibles. En este punto Kant y Hume estaban de acuerdo. Pero su acuerdo termina aquí. Según Hume la observación consiste en recibir impresiones sensibles y nada más. Para Kant la observación es algo que es distinto de la mera recepción de impresiones sensibles y que no se reduce a esa recepción.

Supongamos que estoy mirando un juego de billar. Veo que una bola se desplaza rodando hasta golpear a una segunda, la cual acto seguido, como consecuencia del impacto que recibe, comienza a rodar. Esto es un informe de lo que veo. Pero, ¿es así realmente? Tomemos un segundo ejemplo. Estoy mirando fuera de la ventana, y veo un paisaje. La palabra 'paisaje', sin embargo, cubre aquí una multitud de cosas. Tiene que ser, ciertamente, posible preguntar qué tipo de paisaje es. Digamos que estoy viendo verdes campos, un pueblo y algunas casas blancas con tejados de paja, y árboles. Pero lo que llamo ver un árbol es ver un tronco, follaje, hojas y ramas de diverso tamaño; y lo que llamo ver una casa es (en este caso) ver una pared blanca, cristales en forma rectangular, chimeneas, etc. Y si continúo describiendo lo que veo cuando digo que veo estas cosas —si describo lo que existe inmediatamente como impresión sensible, esto es, si describo aquello y sólo aquello que existe para mis sentidos— entonces la descripción se reducirá exclusivamente a colores y figuras.

Consideremos un ejemplo más. Estoy tomando una naranja. Una descripción exacta de todo lo que siento en una tal situación incluye una cierta percepción de

temperatura en mis dedos al sostener la naranja, y otra similar causada por el trozo que me llevo a la boca. Está también la particular percepción de consistencia que recibo al coger esa fruta —al igual que los diferentes colores, impresiones de gusto, y sabores. Todas estas diferentes impresiones constituyen el contenido sensorial en la situación dada. Son lo que la sensación nos suministra.

Si suponemos ahora, como hizo Hume, que hemos de restringirnos a lo que suministra la sensación y atenernos a lo dado en la sensación, entonces nos vemos conducidos, como se vio conducido Hume, a negar la validez de múltiples cosas que no podemos dejar de dar por supuestas —un hecho que Hume fue el primero en poner de relieve. Permítaseme mencionar tan sólo dos de ellas.

Decimos que vemos una cosa cualquiera, por ejemplo, una naranja, pero decimos también que vemos las cualidades de esta cosa. Yo veo la naranja, y veo también que es una naranja por su color. Veo que la naranja tiene ciertas propiedades. Distinguimos, y pensamos que tenemos que distinguir necesariamente, entre una cosa y sus propiedades. Pero, ¿qué es lo que ha de entenderse por lo que llamamos la 'cosa'? Si se es empirista al modo de Hume, entonces no se está autorizando a entender por ello más que lo que las impresiones sensibles autoricen; y las impresiones sensibles son la variedad de colores, impresiones gustativas, olores, etcétera —esto es, aquello, y solamente aquello, que está incluido bajo el concepto 'propiedad'. En otras palabras, una cosa no es nada más que la suma de sus propiedades. Pero un tal punto de vista conduce a dificultades conceptuales.

En primer lugar, uno no puede decir que una cosa es o consiste en la suma de sus propiedades. La naranja no es ni consiste en la suma de un color naranja, un sabor dulce y una percepción de un cierto tipo de textura. No es que nos encontremos con ciertas entidades llamadas propiedades, que podamos poner juntas y formar con ellas una cosa. Aquí se trata de una verdad

que no es empírica, sino lógica. Por otra parte, no es tampoco una verdad empírica, sino más bien lógica el que un color tenga que ser siempre una cosa que es coloreada, y que un sabor tenga que ser siempre una cosa que tiene sabor. La forma de empirismo de Hume implica, por lo tanto, no sólo que uno tiene que mantener que una cosa no es nada más que la suma de sus propiedades; implica además que uno no tiene ya derecho a usar el término 'propiedad'. Es un sinsentido hablar de una propiedad que no es una propiedad de algo.

Otra dificultad es la siguiente. Si una cosa cambia, nosotros, no obstante, la concebimos como siendo una y la misma cosa. Un trozo de cera, que tiene, después de ser calentado, otra temperatura, otro olor y otro color, continúa, no obstante, siendo uno y el mismo trozo de cera. Pero no podríamos mantener que se tratase de la misma cera, si fuésemos a mantener asimismo que una cosa es la suma de sus propiedades. Porque las propiedades no son la mismas que antes, y sin embargo, la cosa es la misma. Admitir la forma de empirismo de Hume parece, en otras palabras, conducir a un colapso de los conceptos que empleamos en nuestra perspectiva del mundo externo.

Volvamos al ejemplo de la bola de billar que, al golpear a la segunda bola, hace que ésta ruede. ¿Qué se significa al decir que una bola *hace* que ruede la segunda? La expresión 'hace' significa aquí lo mismo que 'causa', 'produce', 'conduce a', y otras expresiones que podríamos usar. Distinguimos, y pensamos que tenemos que distiguir necesariamente, entre el ser un evento causado por (ser una consecuencia de, seguir como resultado de) otro evento, y el mero seguirse temporalmente de un evento después de otro. En nuestra ilustración la segunda bola comienza a rodar no sólo *después* de ser golpeada por la primera; comienza a rodar también *por causa* de ésta.

Un autobús pasa puntualmente todas las mañanas junto a una iglesia justo antes de que el reloj de esa iglesia dé las ocho. El reloj de la iglesia comienza siempre a

dar la hora después de que pase el autobús, pero no da la hora a consecuencia de ello.

Sin embargo, el empirismo de Hume no justifica una tal distinción. No existe ninguna impresión sensible que pueda mostrarnos la diferencia entre el mero seguirse temporalmente de un evento después de otro y el seguirse de este otro como una consecuencia suya. En otras palabras: el seguirse como una consecuencia de, no es según Hume algo que sea esencialmente diferente del mero seguir después. Significa simplemente que uno está acostumbrado a que un cierto tipo de evento sea siempre sucedido por otro cierto tipo de evento, por donde uno es llevado a sustentar la opinión de que esto es algo que ha de suceder necesariamente. La diferencia entre decir que algo sucede como resultado de algo otro y que algo sucede después de algo otro, no reside, según Hume, en el hecho de que haya un lazo interno que los una o que sea discernible un poder que produzca el efecto, sino simplemente en el hecho de que esta secuencia particular de eventos parece haber sido siempre el caso. El concepto 'por causa de' es definido por medio del concepto 'sucesión temporal'.

Pero si ello es correcto —y es una consecuencia necesaria del empirismo de Hume—, entonces nos encontramos sin respuesta alguna a la cuestión de cómo sabe uno que las cosas continuarán sucediendo del modo en que siempre han sucedido. ¿Cómo puede el hecho de que algo ha sido hasta ahora el caso constituir una garantía de que continuará siendo el caso? El que algo haya ocurrido hasta ahora de un modo particular no nos da razones para suponer que continuará ocurriendo así. El empirismo de Hume tiene, por lo tanto, consecuencias desastrosas para nuestra perspectiva y entendimiento de la realidad.

Por regla general, concebimos a una cosa como una cosa que tiene diferentes propiedades; esto es, hacemos una distinción entre las propiedades (color, olor, figura, sabor, etc.) y la cosa que tiene las propiedades. Nuestro concepto de una cosa no es, por lo tanto, idéntico al concepto de la suma de sus propiedades. Y, por lo general, pensamos en una causa como algo *que causa* su efecto y no meramente lo precede en el tiempo. Por lo tanto, suponemos que podemos predecir qué efecto tendrá necesariamente una causa dada —una conclusión que es entre otras cosas una presuposición necesaria del conocimiento que nos sirve de base para llevar a cabo nuestros diarios asuntos.

Pero según el empirismo de Hume estas suposiciones están faltas de garantías, y lo están en el sentido de que no puede hallarse fundamento que las justifique. No están, sin embargo, faltas de garantía en el sentido de que estemos condenados a la decepción siempre y cuando actuemos basándonos en ellas; por el contrario, en realidad nunca nos veremos decepcionados. Pero hemos de entender que, de acuerdo con Hume, deberíamos, desde un punto de vista lógico, quedar sorprendidos de que nunca nos decepcionemos. Psicológicamente hablando, hemos llegado a acostumbrarnos a estas suposiciones. Merced a la constante repetición, hemos llegado a caer en la engañosa creencia de que hay una necesidad donde realmente no existe ninguna —a caer en la engañosa creencia de que hay fundamentos racionales y lógicos donde no hay ninguno.

El resultado del empirismo de Hume, el resultado de pensar que el conocimiento se basa exclusivamente en lo que está dado en la experiencia y no contiene nada más, es, consecuentemente, una negación del conocimiento y el colapso de aquellos conceptos que necesariamente hemos de emplear para hablar acerca de la realidad y entenderla. Si el empirismo de Hume es verdadero, entonces no hay conocimiento. Y recíprocamente, si hay conocimiento, entonces el empirismo de Hume es falso.

El planteamiento de Kant

Al enfrentarse con estas alternativas, Kant piensa que hay que oponerse a Hume. En otras palabras, Kant mantiene que hay conocimiento y que el empirismo de Hume

tiene que ser, por lo tanto, falso. Afirmar que el empirismo de Hume es falso es afirmar que el conocimiento no consiste simplemente en recibir impresiones sensibles. O más correctamente, las impresiones sensibles, para ser, en absoluto, impresiones sensibles, tienen que estar sujetas a ciertas condiciones. Si estas condiciones no se cumplen, ninguna impresión sensible podría ser percibida por nosotros. Estas condiciones son universalmente válidas y necesarias, y se dividen en dos clases. En primer lugar están las condiciones bajo las cuales una impresión sensible puede ser tal, y en segundo lugar, las condiciones bajo las cuales una impresión sensible singular no puede existir simplemente como una impresión sensible, sino como una impresión sensible que está ligada a otras impresiones sensibles —ligada de modo que se juzgue que lo que aparece no es un haz de impresiones sensibles, sino una cosa, o que no se lo juzgue como dos eventos de los cuales uno sigue de modo meramente temporal al otro, sino como eventos que están conectados de manera tal que uno de ellos sea considerado como el efecto del otro.

Pero, ¿cómo llegamos a estas condiciones? Que uno no pueda descubrirlas mediante la simple recepción de impresiones sensibles se sigue ya de su «status» como *condiciones* de dichas impresiones. Las condiciones de que haya cualesquiera impresiones sensibles no pueden existir ellas mismas como impresiones sensibles. Estas condiciones son lo que Kant llama *a priori,* esto es, condiciones que, consideradas lógicamente, son anteriores a la sensación.

Un juicio puede ser acerca de lo que es dado mediante los sentidos, en cuyo caso el que este juicio sea verdadero o falso se decide mediante la experiencia. «Los bosques son verdes» es un ejemplo de tal juicio. Sólo después de habernos cerciorado mediante observación de que los bosques son de hecho verdes es cuando sabemos que ese juicio es verdadero. Prescindiendo de toda observación no podríamos haber sabido que los bosques sean verdes. Sin embargo, hay otro tipo de juicio que se caracteriza justamente por tal independencia de la

observación. Que todos los solteros son no casados, que todos los animales cuadrúpedos son animales y que la suma de los ángulos interiores de un triángulo es 180 grados, son juicios cuya verdad no se determina interrogando a todos y cada uno de los solteros, examinando a todo animal cuadrúpedo, y midiendo la suma de los ángulos en todos y cada uno de los triángulos. Estos juicios son necesariamente verdaderos. Por otra parte, no nos dicen nada que no sepamos ya.

Procedemos a un más detenido esclarecimiento de la diferencia entre estos dos tipos de juicio. Desde el tiempo de Aristóteles ha sido habitual considerar que un juicio consta de un sujeto y un predicado. El sujeto de un juicio es aquello acerca de lo cual el juicio afirma algo, y el predicado es aquello que se predica del sujeto. En el juicio «Los bosques son verdes», el sujeto es 'los bosques' (pues son los bosques aquello acerca de lo cual se afirma algo, a saber, que son verdes) y el predicado es 'verdes' (lo que se dice del sujeto es que es verde). Si ahora comparamos los dos juicios, (1) «Los bosques son verdes» y (2) «Todos los solteros son no casados», podemos expresar la diferencia entre ellos como sigue: (1) el predicado 'verde' afirma algo que no está ya contenido en el concepto del sujeto. No hay nada en el concepto 'bosques' que haga necesario que la propiedad 'verde' se predique de él. No sería una contradicción lógica negar que los bosques son verdes. Con (2) es de otro modo. Aquí el predicado no predica ninguna cosa que no esté ya contenida en el concepto 'soltero'. Si uno sabe lo que significa el concepto 'soltero' sabe entonces también que el predicado 'ser no casado' tiene que afirmarse necesariamente de él. Sabemos que sería una contradicción negar que todos los solteros son no casados.

A un juicio en el que el predicado no esté contenido en el concepto del sujeto Kant lo llama 'sintético', mientras que un juicio en el que el predicado está ya contenido en el concepto del sujeto es llamado 'analítico'. El juicio de que los bosques son verdes es, por lo tanto, un juicio sinténtico, mientras que el juicio de que todos los solteros son no casados es un juicio analítico. Puesto

que el valor de verdad de los juicios sintéticos es primero conocido mediante la experiencia, éstos son juicios de experiencia, o por usar otra expresión que dice lo mismo, juicios empíricos. Kant llama a tales juicios 'sintéticos *a posteriori*'. Los juicios analíticos, cuyo valor de verdad es independiente de la experiencia, son por lo tanto juicios que son *a priori*. Tenemos así estos dos tipos de juicios:

analítico ══════ a priori

sintético ══════ a posteriori

Hume reconoce esta clasificación de los juicios. Además, Hume y Kant están de acuerdo en que los juicios analíticos no nos dan ningún conocimiento de la realidad. Son sólo expresiones para un análisis del concepto del sujeto. Hume y Kant están también de acuerdo sobre la existencia de juicios sintéticos a posteriori. Según Hume son estos juicios los que se aplican a (y solamente a) lo que nos suministran nuestros sentidos.

Existe, sin embargo, la posibilidad de un tercer tipo de juicio, a saber, juicios que son a la vez sintéticos y a priori —es decir, juicios en los que el predicado establece algo sobre el sujeto que no está ya contenido en el concepto del sujeto del juicio, y en los que aquello que es predicado es no obstante necesariamente verdadero, necesario y universalmente válido. Los tres tipos de juicios que, según Kant, pueden hacerse son, pues, estos:

analítico ══ a priori
sintético ══ a posteriori

Al mantener que hay juicios sintéticos a priori, Kant mantiene *ipso facto* que el conocimiento no puede consistir exclusivamente en la recepción de impresiones sensibles. Porque cualquier juicio que sea un informe de las impresiones sensibles que hayamos recibido (esto es, un juicio empírico, o un juicio de experiencia), sólo puede ser sintético a posteriori, y por tanto no puede ser nunca

universalmente válido y necesariamente verdadero. Así, si es cierto que hay juicios que a uno y al mismo tiempo sean sintéticos y a priori, se sigue, como dice Kant, que aunque el conocimiento empiece con la experiencia sensible no procede exclusivamente de ella. O, por decirlo de otro modo, aunque la experiencia sensible es una condición necesaria del conocimiento, no es una condición suficiente.

Entre los juicios que son sintéticos a priori se encuentran, según Kant, los juicios matemáticos. Como ejemplo aduce Kant la proposición de que $7+5=12$. Es una proposición a priori (es decir, universalmente válida y necesaria, y por tanto independiente de la verificación por la experiencia), porque si un hombre sabe que tenía siete unidades y sabe también que acaba de conseguir cinco más, entonces no necesita contarlas para asegurarse de que ahora tiene doce en total. Si más tarde fuese a contarlas y llegara a un resultado distinto de doce, nadie tomaría esto como una prueba de que después de todo (o en algún caso no siempre) $7+5$ no son 12, sino que no había siete al principio, o que el hombre en cuestión no había conseguido de hecho otras cinco unidades sino algún otro número diferente, o que había contado de manera incorrecta. Además, este juicio es sintético, porque el predicado '12' no está contenido en el sujeto '$7+5$'. Este último concepto contiene únicamente la noción de que esos dos números serán sumados, pero no contiene nada relativo a cuál sea el resultado. Como ilustración adicional de este punto, Kant cita la proposición de que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos. Esta proposición es a priori, porque sería un mal entendimiento de ella el intentar verificarla por el recurso de medirla; sabemos que esa proposición es corercta independientemente de cualquier posible medición. Si al medirla descubriésemos que no es la distancia más corta, no lo tomaríamos como una evidencia de que hubiésemos descubierto un caso donde una línea recta no es la distancia más corta. Lo consideraríamos como una evidencia o bien, en primer lugar, de que no hubiésemos medido correctamente, o bien de

que, después de todo, no era una línea recta. Y el juicio es sintético, porque el concepto 'recta' no contiene nada acerca de la distancia.

Kant piensa además que los principios de la ciencia natural contienen juicios sintéticos a priori. Los dos ejemplos que menciona son el principio de la constancia de la cantidad de materia y el principio de que la fuerza que ejerce un cuerpo sobre otro es igual a la fuerza que el segundo ejerce sobre el primero.

Estos dos ejemplos están tomados de la matemática y la física. ¿Es asimismo posible encontrar tales juicios en metafísica? Uno puede entender (y de hecho se ha entendido) por metafísica muchas cosas diferentes. En algunos casos, la palabra 'metafísica' se refiere a una disciplina significativa, interesante y necesaria. En otras instancias esa palabra puede significar una disciplina cuya justificación es discutible y ha sido con frecuencia denegada. Cuando la palabra connota una disciplina significativa y necesaria, la metafísica es un examen lógico de los conceptos fundamentales por medio de los cuales captamos y entendemos la realidad (y es también, por lo tanto, un examen del lenguaje que empleamos en nuestro pensamiento y habla acerca de la realidad). Cuando la metafísica significa una disciplina cuya justificación es discutida y frecuentemente denegada, alude a un examen de la realidad, pero un examen, adviértase, que da por resultado aserciones acerca de la realidad que es en principio imposible verificar o falsificar por forma alguna de experiencia. En otras palabras, esta forma de metafísica entraña aserciones acerca de algo más allá de la experiencia que al mismo tiempo emplean conceptos cuya significación está en último análisis tomada del ámbito de la experiencia, a consecuencia de lo cual la justificación de que se los use fuera de este ámbito puede ser puesta en cuestión. Es este último significado de la palabra el que emplea Kant cuando intenta examinar si estamos o no facultados para hacer juicios en metafísica que sean a la vez sintéticos y a priori. Si hacemos juicios en metafísica (en este último significado de la palabra), han de ser necesariamente sintéticos, pues

en caso contrario no serían aserciones que extendieran nuestro conocimiento de la realidad; y han de ser también a priori, porque si fueran a posteriori serían simplemente juicios de experiencia. Entre tales aserciones metafísicas Kant incluye las aserciones acerca de la existencia de Dios, la libertad de la voluntad, y la inmortalidad del alma.

Con respecto a la metafísica Kant observa que una cosa es reconocer que la razón, por virtud de su propia lógica interna, se ve inevitablemente abocada a plantear cuestiones metafísicas y a emitir aserciones metafísicas como respuestas a estas cuestiones; y otra bien diferente el investigar si estas cuestiones están justificadas, esto es, si son aserciones no solamente sintéticas, sino también a priori (lo que sería lo mismo que decir que son universalmente válidas y necesariamente verdaderas).

De este modo hemos llegado al siguiente extremo: es un hecho (cree Kant) que encontramos juicios sintéticos a priori en matemática y en física. Es similarmente un hecho que la razón, por virtud de su propia lógica interna, se ve inevitablemente conducida a proponer proposiciones metafísicas. Partiendo de estos hechos, Kant formula su problema básico así: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Responder a esta cuestión es también responder a las siguientes cuestiones:

1. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos en matemática?
2. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en física?
3. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en metafísica?

En realidad la tercera cuestión comprende, como hemos visto, dos cuestiones. La primera de ellas es: ¿Cómo son posibles en metafísica estos supuestos juicios sintéticos a priori? Esta es una pregunta acerca de cómo las cuestiones metafísicas siguen a la naturaleza de la razón humana. La segunda cuestión es esta: ¿Son posibles en metafísica los juicios sintéticos a priori?

La cuestión de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, conviene entenderlo, no pregunta qué facultades psicológicas tienen los hombres que les capaciten para hacer tales juicios, sino cómo podemos saber que tales juicios son válidos.

A la primera cuestión se responde en la *Estética Trascendental;* a la segunda se responde en la *Analítica Trascendental,* y a la tercera se responde en la *Dialéctica Trascendental.*

I

La Estética Trascendental

En la *Estética Trascendental,* Kant se propone responder a la cuestión de cómo es posible hacer en matemática juicios que sean a la vez sinténticos y a priori. Esta cuestión la habrá resuelto si logra encontrar un principio que constituya las condiciones necesarias y suficientes para hacer tales juicios. El resultado al que llega es que el espacio y el tiempo son formas a priori de la intuición.

Kant procede a mostrar este resultado, primero con respecto al espacio, y después, por argumentos paralelos, con respecto al tiempo.

1. El espacio

¿Qué es el espacio? A través de un análisis de cuatro puntos, se dispone Kant a clarificar el carácter lógico del espacio, lo cual es llevado a cabo en lo que llama la «exposición metafísica del espacio» *(Metaphysische Erörterung dieses Begriffs).* Los cuatro puntos de ese análisis son los siguientes:

1. El espacio no es un concepto empírico derivado de la experiencia externa. Kant se opone aquí al llamado abstraccionismo. Según el abstraccionismo, el orden lógico del proceso cognitivo es que el hombre comienza por observar cosas y propiedades de cosas, y después, por abstracción, forma conceptos. He aquí un ejemplo de abstracción: observo que varias cosas diferentes son

rojas o, dicho en otras palabras, que varias cosas diferentes comparten la propiedad 'rojo'; y haciendo caso omiso de toda otra circunstancia, procedo a formar el concepto 'rojo'. Así, la presuposición para formar este concepto es que he observado cosas que son rojas. El abstraccionismo como teoría filosófica ha tenido sólo escasos adeptos entre los filósofos, y es considerado hoy con escepticismo. La razón en que se apoya Kant para negar que el concepto de espacio pueda ser formado por abstracción es simplemente ésta: el espacio es una pre suposición necesaria para poder observar (intuir) cualquier cosa. Puedo observar que una cosa está siempre en algún lugar particular, o más correctamente, que toda cosa ha de encontrarse en algún lugar, cualquiera que éste sea. Ello es una verdad universalmente válida y necesaria (es decir, a priori). Pero sería un sinsentido decir que el espacio ha de encontrarse en algún lugar, cualquiera que éste sea. Esto muestra la diferencia lógica entre la cosa que se encuentra en el espacio y el espacio en el que ella se encuentra. El espacio no es, ni deja de ser, un lugar; es, más bien, la condición imprescindible para la verdad, universalmente válida y necesaria, de que las cosas han de encontrarse.

2. El espacio es una representación necesaria, a priori, que subyace a todas las intuiciones externas. No se puede imaginar que no haya espacio, pero se puede imaginar que no hay nada en este espacio. Al decir que no se puede imaginar que no haya espacio, Kant no está hablando aquí de un 'no poder' psicológico. No es por causa de alguna deficiencia de nuestros poderes de representación, por lo que somos capaces de imaginar (pensar) sin espacio algo que pudiéramos hacer, quizá, si fuéramos seres de tipo diferente. Si la afirmación de Kant fuese psicológica, establecería simplemente un hecho. Sería una aserción empírica y, en consecuencia, ni universalmente válida ni necesariamente verdadera. El 'no poder' de Kant es de tipo lógico. Cualquiera que fuese el tipo de estructura psicológica que pudiésemos haber tenido, habría sido imposible pensar sin espacio; pues nada

podría contar como representación *(Vorstellung)* si el espacio hubiera sido anulado. La suposición de que podríamos tener una representación en la que se prescindiera del espacio, sería un sinsentido. El 'no poder' de Kant es un 'no poder' tan poco psicológico como el 'no poder' en la aserción, «No se puede imaginar un punto sin extensión» (cfr. la aserción psicológica: «No puedo imaginarme qué aspecto tendría nuestro amigo si fuera pelirrojo») no es por una deficiencia de la imaginación por lo que no pueda imaginar un punto sin extensión; es porque es un absurdo lógico.

3. El espacio no es un concepto discursivo, sino una intuición pura (es decir, a priori). Podemos imaginar sólo un espacio, si bien podemos imaginar este espacio dividido en diferentes segmentos de varios tamaños. Lo decisivo, sin embargo, es que estos diferentes segmentos son partes del espacio, precisamente en el sentido de que son divisiones y no constituyentes del espacio. El espacio no se compone de (en el sentido de estar constituido por) diferentes porciones de espacio, pero estas porciones de espacio presuponen necesariamente al espacio. Se puede hacer una mesa componiendo las patas y el tablero, pero no se puede construir el espacio amontonando diferentes porciones de espacio unas encima de otras, o colocándolas unas junto a otras. Esto es imposible a priori, porque las condiciones para colocarlas 'unas encima de otras' o ponerlas 'unas junto a otras' presuponen ya el espacio; los conceptos 'encima de' y 'junto a' son de por sí conceptos espaciales.

4. El espacio no es un concepto, sino una intuición a priori. Un concepto (en cierto sentido de la palabra 'concepto') puede tener una infinidad de instancias. Hay, por ejemplo, una infinidad de gatos, y cada uno de esa infinidad de gatos es una instancia del concepto 'gato'. Pero ningún gato individual, y mucho menos todo y cada gato, es idéntico al concepto 'gato'. El concepto 'gato' no anda sobre cuatro patas ni come ratones. Pero el espacio no es un concepto. Podemos hablar de diferentes

segmentos, divisiones o partes del espacio, pero ninguno de estos segmentos o partes son *instancias* del espacio; son partes de él. Hay una diferencia lógica tan grande entre una forma de intuición y un concepto, como entre el concepto 'una parte de' y el concepto 'una instancia de'. Un trozo de pastel que he cortado, es precisamente un trozo de pastel y no una instancia de él. El pastel real que corto no tiene instancias sino que es una instancia en sí, es decir, una instancia del concepto 'pastel'. Las instancias de un concepto las puedo dividir y comer; pero no puedo ni dividir ni comer el concepto.

En este punto de la Estética Transcendental, Kant piensa haber establecido que el espacio es una forma a priori de intuición. A continuación intenta mostrar que el espacio como forma a priori de intuición, es una condición necesaria y suficiente para hacer juicios en geometría que sean sintéticos a priori. A tal prueba la llama 'exposición trascendental' *(Transcendentale Erörterung des Begriffs vom Raume).*

La geometría, según Kant, es una determinación sintética a priori de las propiedades del espacio, pues es una ciencia (Kant piensa haberlo mostrado) que nos permite hacer juicios sintéticos a priori acerca de conceptos espaciales tales como líneas rectas y distancias mínimas. La condición para hacer tales juicios es que el espacio sea a priori; de otro modo, los juicios sobre las propiedades del espacio no podrían ser a priori. Pero puesto que la indagación metafísica *(Metaphysiche Erörterung)* ha mostrado que el espacio es a priori, esta condición queda, por tanto, cumplida.

La condición para hacer juicios sobre el espacio que no sean sólo a priori sino también sintéticos, es que el espacio sea, no un concepto, sino una forma de intuición. Pues de un concepto no se puede deducir más de lo que contiene; así, sobre la mera base de un conocimiento del concepto, no se puede afirmar nada acerca de este concepto que no esté ya contenido en él. Una intuición a priori, por lo tanto, es condición necesaria para hacer juicios sintéticos a priori en geometría.

¿Qué quiere decir Kant al afirmar que no se puede deducir de un concepto nada más que aquello que contiene? Algunos conceptos están determinados por definición. Este es el caso, por ejemplo, de muchos de los conceptos que se introducen en una u otra de las ciencias. El concepto nace, por así decirlo, mediante la definición, es creado a través de ella. El significado del concepto está, por lo tanto, determinado por su definición: significa lo que la definición dice que significa, y significa eso y nada más. Los juicios que estamos autorizados a hacer sobre tal concepto están determinados, por lo tanto, mediante y por la definición. Las cosas son un tanto más complicadas, sin embargo, en el caso de aquellos conceptos que no pueden estar determinados por definición —algo que es verdad, con frecuencia, de precisamente aquellos conceptos que tienen significación filosófica. Lo que está implicado en conceptos tales como, por ejemplo, 'existencia' y 'realidad' se descubre a través de un examen filosófico. Si el concepto en cuestión es definible, la definición es el resultado de tal indagación y no el punto de partida de ella. Pero aquí también parece justo pensar que a lo que se llega mediante la indagación filosófica es a una clarificación pero no a una ampliación del concepto. Ciertamente, podemos llegar a algo que antes no sabíamos, pero no llegamos (lógicamente hablando, no *podemos* llegar) a nada más que a aquello que contiene el concepto. Si dentro de la geometría cabe hacer juicios sintéticos que sean a priori (y esto es precisamente lo que mantiene Kant), y si la geometría es una disciplina sobre las propiedades del espacio (y esto es también lo que Kant afirma), entonces el espacio no puede ser un concepto, sino que ha de ser una intuición.

2. El tiempo

Kant ha completado su exposición del espacio, mostrando que es una forma a priori de la intuición, y que es una condición necesaria y suficiente para hacer juicios en geometría que sean tanto sintéticos como a priori. La

exposición que sigue trata del tiempo, y se desarrolla de modo paralelo a la del espacio.

1. El tiempo no es un concepto empírico. No obtenemos el concepto 'tiempo' por abstracción de la experiencia. Por el contrario, no podemos experimentar nada sin presuponer el tiempo. Observo que dos cosas ocurren simultáneamente, o que una cosa ocurre antes que otra. Pero yo no estaría en condiciones de hacer tales observaciones, ni podría registrarlas si no tuviera ya la idea de tiempo. ¿Cómo podría explicar lo que significa que una cosa sigue *después de* otra cosa? Si la persona a la que debiera explicárselo no supiera ya qué es el tiempo, la tarea parecería desesperada. De nada me sirve decir que esto significa que este suceso viene *antes* y el otro viene *después,* porque ello sería explicarlo por medio de conceptos que son ya conceptos temporales. Supongamos que lo intento del modo siguiente: comienzo diciendo que lo mostraré usando mi mano derecha. Pido a la persona que preste atención a mi mano derecha, pues va a aparecer después de mi mano izquierda. Entonces, levanto primero mi mano izquierda, e inmediatamente después la derecha. Pero esta ilustración sólo será instructiva si la persona puede hacer el juicio de que la mano derecha se levantó después de la izquierda, esto es, si ya sabe lo que quiere decir afirmar que una cosa ocurre después de otra. Si no lo sabe ya, seguramente no lo aprenderá de esta ilustración. Otro modo de expresar este mismo extremo es que el concepto 'tiempo' no es susceptible de ser definido, pues cualquiera que sea el concepto que se utilice en su definición siempre será un concepto en el que se presuponga el tiempo. Este es el caso, por ejemplo, de conceptos tales como 'cambio', 'sucesión' y 'progreso'. Hablamos de medir el tiempo, pero eso no debería llevarnos a suponer que el tiempo es un proceso empírico. Pues no existe ningún proceso de tiempo. Hay innumerables procesos —biológicos, fisiológicos, químicos y muchísimos más—, pero entre estos innumerables procesos no hay ninguno que pueda llamarse proceso de tiempo. Es una proposición universalmente válida y necesariamente verdadera que todo evento y proceso ocurra en un momento dado en el tiempo, y que todo proceso dure cierto tiempo, pero el tiempo mismo no ocurre en un cierto punto en el tiempo ni dura de por sí un cierto tiempo. Lo que se presupone como condición de que algo dure un tiempo, no dura a su vez un tiempo.

2. El tiempo es una idea necesaria. Uno no puede imaginar un mundo que no esté en el tiempo, es decir, un mundo donde nada suceda ni antes, ni al mismo tiempo, ni después que otra cosa. Uno puede, según Kant, imaginar fácilmente que nada suceda y que nada exista (y, por lo tanto, que nada ocurra antes, al mismo tiempo o después que otra cosa), pero no que no haya tiempo. El tiempo, como flujo constante, no puede dejar de ser pensado. La primera de estas proposiciones es lógica y necesariamente verdadera (y, por lo tanto, no es una aserción psicológica). Mantener que algo ocurre es, por implicación, mantener que ocurre en un punto determinado de tiempo y que ocurre al mismo tiempo, o después, que otra cosa. La segunda proposición, sin embargo, no está completamente clara. Qué se quiere decir al afirmar que el tiempo, y nada más que el tiempo, existe, no es obvio. Si el tiempo presupone que algo ocurra antes, al mismo tiempo, o después que otra cosa, o que algo persista, entonces parecería que ya no estamos autorizados para hablar del tiempo si se diera por supuesto que no sucede nada y que nada existe. Si el tiempo no presupone necesariamente que algo ocurra antes, al mismo tiempo, o después que otra cosa, o que haya algo que dure, entonces es difícil ver qué se puede entender por el concepto 'tiempo'.

3. El tiempo no es un concepto discursivo, sino una intuición a priori. Podemos habar de diferentes segmentos y períodos de tiempo, pero tales segmentos y períodos son partes de uno y el mismo tiempo, no sus constituyentes. El tiempo no está constituido por la suma de unidades temporales discretas, ya que sumar unidades

de tiempo significaría que una unidad de tiempo *sigue después* de otra; pero en el concepto 'sigue después' se presupone ya el tiempo.

El hecho de que solamente podamos añadir unidades de tiempo si consideramos que unas siguen después de otras y que no existen simultáneamente, no sólo es una verdad a priori, sino también, mantiene Kant, una verdad sintética. Por lo tanto, no puede deducirse del *concepto* 'tiempo' (compárese con el argumento correspondiente en la exposición que hace Kant del espacio). Una proposición sintética a priori referente al tiempo presupone que el tiempo no es un concepto, sino una *intuición* a priori.

4. Si todo momento, todo período o unidad de tiempo debe considerarse como parte del tiempo, pero no aquello de lo cual está formado —es decir, que el tiempo no está formado por la adición de estas partes—, entonces se sigue que todo segmento individual de tiempo debe considerarse como limitación de aquello de lo cual estas partes o segmentos de tiempo son partes. Con respecto al orden lógico, las partes son secundarias, el todo es primario. No podemos hablar de un segmento de tiempo sin presuponer aquello de lo cual es un segmento, igual que no podemos hablar de una mitad, un tercio o un décimo sin haber presupuesto ya aquello de lo cual la mitad es una mitad, el tercio es un tercio o el décimo es un décimo. El tiempo, como algo limitado, es, por lo tanto, una presuposición necesaria para hablar (como realmente hacemos) de lo que está limitado por el tiempo. Similarmente, los segmentos individuales de tiempo no son instancias de ese tiempo del que ellos son segmentos. Cfr. el cuarto argumento del espacio. Consecuentemente el tiempo no es un concepto, sino una intuición.

Cuando Kant llega a la exposición trascendental del tiempo podríamos esperar que intentara probar que el tiempo, como intuición a priori, es una condición necesaria para hacer juicios sintéticos a priori en la aritmética. Sin embargo, sólo mucho más adelante, en la *Crítica de la Razón Pura* (en B 182) se expresa (y entonces sólo esquemáticamente) acerca de la relación entre la aritmética y el tiempo como forma a priori de intuición. Los números, mantiene Kant, se construyen por la sucesiva adición de unidades. Es este sucesivo desplazamiento hacia adelante en el tiempo lo que, justamente por sar una intuición a priori, determina los juicios sintéticos a priori con respecto a los números.

En la exposición metafísica del tiempo se han mencionado cuatro argumentos. En realidad son cinco, pero el tercero de ellos, estrictamente hablando, no cae (como admite Kant) dentro de la exposición metafísica, sino dentro de la trascendental. Este argumento es el siguiente: hay ciertos principios fundamentales, referentes al tiempo, que son universalmente válidos y necesarios. Entre dichos principios Kant menciona éstos: el tiempo tiene solamente una dimensión (se mueve en una y sólo una dirección, es decir, hacia adelante), y los diferentes puntos en el tiempo no pueden ser simultáneos, sino que han de seguir uno después de otro. Tales principios, que son tanto sintéticos como a priori, no pueden ser alcanzados a través de la experiencia, pues los juicios de la experiencia sólo pueden ser sintéticos a posteriori. La condición necesaria y suficiente de tales principios sintéticos a priori es que el tiempo sea una forma a priori de intuición.

La exposición trascendental se basa en las condiciones del cambio. Nada puede cambiar (ni siquiera de posición en el espacio) sin que se presuponga el tiempo; el cambio significa, como ya había mantenido Aristóteles, que predicados contradictorios sean predicados de uno y el mismo objeto. De ser rojo, el objeto se convierte en algo que no es rojo; de estar caliente, se convierte en algo que no está caliente; de tener diez metros de largo, se convierte en algo que no tiene diez metros de largo. La única posibilidad de predicar predicados contradictorios de uno y el mismo objeto es que estos predicados no se prediquen simultáneamente. Una condición necesaria y suficiente de que tenga lugar el cambio es,

consecuentemente, el tiempo como forma a priori de intuición.

En la Estética Trascendental introduce Kant la distinción entre lo que llama 'cosas-en-sí' (*Die Dinge an sich*) y las cosas como aparecen en la intuición (lo que llama *Erscheinungen*). Cuál sea la interpretación correcta de esta distinción es aún materia de debate [1]. Para una de las interpretaciones, dicha distinción consistiría en lo siguiente: las cosas intuidas son intuidas en el espacio, pues éste es condición necesaria de que sean intuidas. En consecuencia, podemos distinguir entre dos tipos de existencias. Por una parte, hay cosas-en-sí, es decir, cosas tal y como existen independientemente de la intuición y que no están, por lo tanto, en el espacio; no son cosas espaciales, sino un misterioso tipo de entidades, acerca de las cuales nada se puede decir ni predicar excepto que existen y que son las causas de las cosas que intuimos en el espacio. La relación entre los dos tipos de existencia, entre la cosa-en-sí y la cosa intuida (que es el otro tipo de existencia), puede ilustrarse como sigue.

Supongamos que todas las cosas yacen en la oscuridad y que solamente al ser proyectadas sobre una pantalla iluminada de radar pueden ser vistas. Tenemos ahora dos tipos de entidades: por una parte, las cosas-en-sí, que nunca podrán ser intuidas, puesto que yacen en la oscuridad, y por otra parte, las imágenes sobre la pantalla de radar, que pueden ser vistas, puesto que cumplen las condiciones necesarias para ser vistas, es decir, ser iluminadas. Los puntos a destacar en esta ilustración (que, en realidad, es deficiente en más de un aspecto) son tres: primero, así como las cosas no iluminadas no pueden ser vistas, porque no tienen luz, de igual modo las cosas-en-sí nunca pueden ser conocidas, porque no están en el espacio. Segundo, así como la cosa y la imagen de la cosa sobre la pantalla de radar son dos entidades diferentes, de igual modo también la cosa-en-sí y la cosa intuida son diferentes. Tercero, hay una similitud entre la relación que guardan la cosa y la imagen sobre la pantalla de radar, por una parte, y por otra, la relación que guardan la cosa-en-sí y la cosa intuida: ambas son relaciones causales. La cosa es la causa de la imagen sobre la pantalla de radar, y la cosa-en-sí es la causa de la cosa intuida. Una diferencia decisiva, sin embargo, es que mientras la cosa y la imagen sobre la pantalla de radar son espacialmente distintas, no tiene sentido, según Kant, decir que la cosa-en-sí y la cosa intuida son distintas espacialmente (es dudoso si en ese caso tiene sentido considerarlas como dos entidades distintas), pues la cosa-en-sí no está en el espacio. El que el espacio sea a priori, se entiende a veces, según la interpretación que ahora nos ocupa, como significando que el espacio tiene su origen en el sujeto (Kant define el espacio, en un pasaje de la Estética, como «las condiciones subjetivas de la sensibilidad»).

Pero en ningún caso debe entenderse esto de manera que signifique que el espacio es subjetivo, en el mismo sentido empírico en el que podemos llamar subjetivas a diferentes percepciones sensibles. Como condición de la intuición objetiva, no se puede decir que el espacio sea subjetivo más de lo que se pueda decir de la pantalla iluminada de radar; por el contrario, es la condición de la intuición objetiva. Solamente lo que es intuido en el espacio tiene lo que Kant llama validez objetiva. El espacio tiene, por lo tanto, realidad empírica, pero no es real en el caso de la cosa-en-sí. Kant expresa esta relación diciendo que el espacio tiene *realidad empírica* (*empirische Realität*), pero *idealidad trascendental* (*transcendentale Idealität*).

Sin embargo, es posible otra interpretación de la distinción entre la cosa-en-sí y la cosa intuida. En lugar de considerar la cosa-en-sí y la cosa intuida como dos entidades existentes diversas, se considera como única existente la cosa intuida. Con lo cual deja de plantearse el problema de la cosa intuida en tanto que causada por la cosa-en-sí, al igual que el de la cosa-en-sí, existente e inextensa. La expresión 'cosa-en-sí' no debe, ni puede,

[1] La distinción es ulteriormente elucidada en el cuarto paralogismo.

significar forma alguna de cosa o entidad ni nada que pueda ser la causa de una cosa intuida. Pues, como Kant muestra más adelante en la *Crítica de la razón pura,* tanto el concepto 'cosa' como el concepto 'causa' son solamente útiles en el mundo de las cosas intuidas. Lo que no aparece en el tiempo y en el espacio y no es conceptualizado (es decir, no es comprehendido por medio de conceptos) no satisface, según Kant, las condiciones necesarias para ser conocido. No sólo no puede ser conocido o pensado (y, por lo tanto, no se puede hablar de ello), sino que ni siquiera se puede decir que exista. De una cosa alegada, que no está en ningún lugar ni en ningún punto del tiempo, y de la que además nada puede predicarse, no se puede decir con sentido que exista. La cosa-en-sí, como un concepto, es así una mera expresión de los límites del conocimiento y, por lo tanto, del pensamiento y del habla significativa [2]. El concepto 'cosa-en-sí' no es un concepto de una cosa especial que existe, pero es incognoscible. Es más bien un subrayado del hecho de que las cosas que no estén en el espacio son una imposibilidad lógica; pues es una verdad sintética a priori que todo está en el espacio. Cuando Kant habla de la existencia y realidad del mundo exterior, y cuando habla de una conexión causal entre una cosa externa y los órganos de los sentidos, entonces, de acuerdo con esta interpretación, está hablando de la cosa intuida *(Erscheinung).*

Hay otras interpretaciones posibles distintas de las aquí mencionadas. Pero todas ellas vienen a fluctuar entre dos extremos: las interpretaciones psicológicas, por una parte, que consideran el espacio y, por lo tanto, también lo intuido, como subjetivo; y las interpretaciones lógicas y epistemológicas, por otra, que consideran el espacio y lo intuido como objetivo y juzgan que es una interpretación errónea del pensamiento de Kant el concebir la cosa-en-sí como la causa de la cosa intuida. Lo que hace difícil decidir cuál sea la interpretación correcta es que Kant, a veces, llega a expresar casi literalmente una visión psicológica, mientras que en otros momentos niega explícitamente tal punto de vista. La evolución de la investigación kantiana ha mostrado una tendencia clara a abandonar la interpretación psicológica, que predominó inicialmente, para acercarse a una comprensión lógica de la teoría del conocimiento [3].

Independientemente, sin embargo, de cuál sea la interpretación que se considere correcta, sea esta o no la subjetiva y psicológica, nunca podrá seguirse de ella la opinión de que Kant haya probado en la Estética que el espacio y el tiempo sean subjetivos, es decir, subjetivos en el sentido de que ambos subsistan y desaparezcan con la existencia de seres capaces de intuir.

Si el espacio y el tiempo son 'nada más que' formas de intuición, ¿no estamos diciendo con ello que cuando no hay intuición y nada está siendo intuido, no hay entonces ni espacio ni tiempo? Kant no podría admitirlo nunca, pues si el espacio y el tiempo son las condiciones de toda intuición (el espacio, de toda intuición externa; y el tiempo, de toda intuición, tanto externa como interna), entonces han de estar presupuestos por *todo* enunciado acerca de la realidad —por lo tanto, también

---

[2] Esto nos recuerda la doctrina de Russell según la cual la expresión 'existencia' o 'existe' sólo puede ser predicada de funciones proporcionales; pero una supuesta función proposicional, en la que es lógicamente imposible darle algún valor a la variable predicativa, no es en absoluto una función proposicional. Cfr. «La Filosofía del Atomismo Lógico» de Bertrand Russell, 5.ª Conferencia, reimpreso en *Lógica y Conocimiento: Ensayos sobre lógica y conocimiento* (1901-1950). Trad. de J. Muguerza, Madrid, Taurus. Cfr. también Quine, «Acerca de lo que hay», reimpreso en Quine, *Desde un punto de vista lógico.* Trad. de M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962.

[3] Uno de los ataques más fuertes al punto de vista psicológico puede hallarse en la obra del filósofo de Uppsala, Hägerström: *Kant's Ethik,* publicada en 1902. Véanse además las obras de otros dos filósofos de Uppsala y discípulos de Hägerström: Konrad Marc-Wogau: *Untersuchungen zur Raumlehre Kants* (1931), y Gunnar Oxenstierna, *Psykologiska ocb Logiska Moment i Kants fornufskritik* (1934). Uno de los más recientes intentos en la línea de una perspectiva consistente, lógica y epistemológica es el de Graham Bird: *Kant's Theory of Knowledge* (Nueva York. Humanities Press, 1962).

por enunciados que afirmen que el tiempo y el espacio no existen. Y puesto que esta es una aserción auto-destructiva (pues niega las presuposiciones sobre las que ha de apoyarse), no es posible defenderla en absoluto.

II

La Analítica Trascendental

1

LA DEDUCCIÓN METAFÍSICA

Las conclusiones de la Estética Trascendental son las siguientes:

1. Espacio y tiempo son formas a priori de intuición.
2. Como formas a priori de intuición, el espacio es una condición necesaria de toda intuición externa y el tiempo es condición necesaria de toda intuición externa e interna.
3. Como forma a priori de intuición, espacio y tiempo son las condiciones necesarias y suficientes de todos los juicios sintéticos a priori que podamos hacer en matemática.

En la Analítica Trascendental Kant se propone hallar las condiciones para hacer juicios sintéticos a priori en física.

La Estética elucida las condiciones de la intuición. Pero una simple intuición no es lo mismo que la comprensión (el pensamiento o la intelección) de lo que es intuido. Intuir no es lo mismo que hacer un juicio acerca de lo que es intuido. La condición de pensar (entender, hacer un juicio acerca de, concebir) lo que es intuido es el empleo de conceptos, y ésta es una actividad del entendimiento. Pero según Kant, el entendimiento es la capa-

cidad de emplear conceptos. Esto no debe entenderse en el sentido de que *primero* uno intuya y *después* piense lo que se ha intuido. Una intuición que al mismo tiempo no sea también una comprensión de lo intuido, no existe; intuir es también haber captado o entendido lo que se intuye. El empleo de los conceptos del entendimiento presupone lo que es dado en la intuición. En palabras de Kant: «los pensamientos sin contenido son vacíos, y las intuiciones sin conceptos son ciegas» (B 75).

Los conceptos de los cuales estamos hablando aquí son conceptos a priori, esto es, conceptos que no son formados por abstracción de la experiencia. El concepto 'gato' no es un concepto a priori, sino un concepto empírico. Por otra parte, el concepto 'por causa de' no es un concepto empírico. Esto es exactamente lo que había mostrado Hume, y justo por esta razón él negó la validez del concepto 'causa', que es un concepto a priori. Dicho concepto es usado para entender lo que es intuido, pero no es a su vez intuido. Kant indica además que los conceptos a priori son usados (son condiciones necesarias) para hacer juicios sintéticos a priori.

Al estudio de tales conceptos, un estudio que comprende su número y naturaleza, su validez y las condiciones de su uso, lo llama Kant *Lógica Trascendental*. La lógica trascendental es, por lo tanto, diferente de la ordinaria, de la llamada lógica formal. La lógica formal prescinde de todo contenido empírico; se ocupa sólo de las conclusiones lógicamente consistentes que podemos extraer por virtud de la forma lógica de los diferentes tipos de proposiciones. No considera asunto suyo la posibilidad que tengan esas proposiciones de ser usadas para enunciar aserciones verdaderas. La lógica trascendental se ocupa de los conceptos del entendimiento y de las condiciones de su empleo.

La forma de los juicios

Usar un concepto es, según Kant, hacer un juicio por medio de ese concepto. Puesto que el entendimiento es

la facultad de usar conceptos, se puede decir también, por lo tanto, que es la facultad de hacer juicios. Si digo del animal al que estoy mirando, «Esto es un gato», entonces he usado el concepto empírico 'gato' para hacer ese juicio. Lo que he intuido ha sido juzgado por mí como gato. Lo que existe como mera intuición son simplemente formas de diversos colores (lo que Hume llamaría impresiones sensibles), pero por medio del concepto 'gato' esas formas coloreadas son entendidas como un gato. Obviamente, hay a nuestra disposición innumerables conceptos empíricos para hablar de lo que intuimos. Lo que nos interesa aquí, sin embargo, no son los conceptos empíricos, sino más bien aquellos conceptos que son a priori.

Si el entendimiento es la facultad de hacer juicios por medio de conceptos, entonces parece claro que podemos descubrir los conceptos fundamentales del entendimiento, que Kant llama categorías, mediante un examen de la forma de los juicios mismos. Hacer un juicio es una actividad del entendimiento que emplea conceptos, y la estructura lógica, o forma del juicio, debe, por lo tanto, ser una expresión de la categoría o las categorías que son usadas al respecto. Kant cree, además, que, atendiendo a su estructura lógica, son posibles cuatro formas diferentes de juicios, y que en cada una de esas formas se da la posibilidad de tres tipos de juicios diferentes. Veamos cómo desarrolla Kant estas cuestiones.

En primer lugar, tenemos la *cantidad* del juicio. Cada juicio ha de tener necesariamente una cantidad. Si el juicio es, por ejemplo, sobre gatos, debe, necesariamente, decir algo sobre todos los gatos, sobre algunos gatos, o sólo sobre este gato determinado. Con respecto a su cantidad, por lo tanto, un juicio es o bien un juicio universal, o bien un juicio particular, o bien un juicio singular.

Un juicio ha de tener también, necesariamente, una *cualidad*. Ha de ser o afirmativo o negativo, o lo que Kant llama 'infinito'. Si digo «Esto es un gato», estoy haciendo un juicio afirmativo; si digo «Esto no es un gato», hago un juicio negativo; si, finalmente, digo «Esto

es un no-gato», he hecho un juicio infinito. La razón de Kant para llamar infinito a este último tipo de juicio es la siguiente: al hacer el juicio de que el animal en cuestión es un no-gato he colocado con ello a esa criatura en el dominio infinito (o clase ilimitada) de aquello que no está incluido bajo el concepto de 'gato'. Aunque el juicio infinito es un juicio afirmativo es, sin embargo, diferente del propio juicio afirmativo «Esto es un gato». Pues aquí he colocado al animal sobre el que estoy haciendo el juicio en el dominio limitado (o clase limitada) de todo lo que está incluido bajo el concepto de 'gato'.

Un juicio ha de tener además una *relación*. Kant distingue entre tres clases de relaciones: juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Kant tiene en mente aquí que en el juicio categórico hay una relación entre sujeto y predicado. Si digo «Este gato es gris», lo esencial de este juicio es que atribuye el predicado 'gris' al gato al que se refiere en el sujeto, como 'este gato'. La estructura lógica del juicio es una relación sujeto-predicado. En el juicio hipotético hay una relación entre el principio y la consecuencia. En el juicio «Si hay un relámpago entonces habrá un trueno», lo que se enuncia es que en el caso de que haya un relámpago, el relámpago será la razón para el subsiguiente trueno, es decir, el trueno será la consecuencia del hecho de que haya un relámpago. Finalmente, un juicio disyuntivo establece que dos o más juicios se excluyen entre sí, que uno, y sólo uno de ellos es verdadero y que todos los juicios que comprenden la disyunción agotan todas las posibilidades. Si digo «El es carpintero, o albañil, o policía», he afirmado (de acuerdo con el uso que hace Kant de la disyunción) que la relación es tal que si, por ejemplo, el sujeto en cuestión es carpintero, entonces lo que se dice con ello es, además, que no es ni albañil ni policía. Y al decir que es o carpintero, o albañil, o policía, estoy excluyendo toda otra posibilidad. Ese sujeto no puede, por ejemplo, ser granjero. En otras palabras, se afirma que es una de la tres cosas mencionadas. Y si sé que no es ni albañil, ni policía, entonces sé, por tanto, que es carpintero.

Finalmente, todo juicio tiene una *modalidad*: o es posiblemente verdadero, o es verdadero de hecho, o es necesariamente verdadero. Que llegaré a vivir hasta pasados los ochenta años, no puede ser excluido de antemano, pero tampoco puede ser mantenido como cierto. Es posible, ni más ni menos. Kant llama a tales juicios 'problemáticos', con lo cual no quiere decir lo mismo que 'dudosos', sino solamente que el valor veritativo del juicio en cuestión es posiblemente verdadero y posiblemente no verdadero. Que Kant nació en 1724 y murió en 1804 es un hecho. No es meramente algo posible y, por lo tanto, no es un juicio problemático. Este juicio puede ser enunciado como fácticamente verdadero. A tales juicios los llama Kant 'asertóricos' Puesto que no tengo conocimiento ni de los factores que causaron el que tuviera lugar su nacimiento el 22 de abril y no, por ejemplo, el 23 de abril, ni de los factores que produjeron su muerte el 12 de febrero en lugar del 13 de febrero, no puedo decir que ese juicio sea necesariamente verdadero. Si tuviera tal conocimiento estaría, según Kant, autorizado a decir que es un juicio necesariamente verdadero. A tales juicios los llama Kant 'apodícticos'. Por lo tanto, tenemos el siguiente cuadro de los diferentes juicios (la tabla de juicios de Kant se encuentra en B 95):

1
Cantidad

Universal
Particular
Singular

2
Cualidad

Afirmativo
Negativo
Infinito

3
Relación

Categórico
Hipotético
Disyuntivo

4
Modalidad

Problemático
Asertórico
Apodíctico

Kant ha sido frecuentemente criticado por haber aceptado como completa esta clasificación de los juicios de la lógica. Tomó la lógica tal como la encontró en su tiempo y, algo dogmáticamente, supuso que era una verdad eterna e incambiable [1]. Que éste, sin embargo, no era el caso lo han mostrado los años subsiguientes. En primer lugar, no todos los juicios pueden ser clasificados como juicios de sujeto-predicado. Los juicios existenciales, por ejemplo, no pueden ser considerados como juicios de sujeto-predicado [2]. El juicio: «El autor de *Waverley* existe» no es un juicio de este tipo, y en vano buscaríamos en la tabla de Kant, bajo 'relación', para hallar un sitio que le correspondiese. En segundo lugar, en lo que concierne a los números, la naturaleza de las funciones de verdad, las constantes lógicas y los cuantificadores [3], la lógica ha llegado a ser ulteriormente mucho más sofisticada y el carácter absoluto de la división

[1] En B VIII dice Kant: «Que la *lógica* ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos, puede colegirse, por el hecho de que, desde *Aristóteles,* no ha tenido que dar un paso atrás, a no ser que se cuenten como correcciones la supresión de algunas sutilezas o la determinación más clara de lo expuesto, cosa empero que pertenece más a la elegancia que a la certeza de la ciencia. Notable también en ella el que tampoco hasta hoy ha podido dar un paso adelante. Así, pues, según toda apariencia hállase conclusa y perfecta.»

[2] Cfr. entre otros Bertrand Russell, «La Filosofía del Atomismo Lógico», 6.ª Conferencia. Cfr. también Bertrand Russell, «Sobre la denotación», en *Mind* (1905), reimpreso en *Lógica y Conocimiento: Ensayos sobre lógica y conocimiento* (1901-1950). Trad. de J. Muguerza, Madrid, Taurus.

[3] Los juicios «El autor de *Waverley* está muerto» y «Scott está muerto», son, lógicamente hablando, dos juicios diferentes. (Así el primero usa el llamado operador-iota, y el segundo no.) Pero según Kant ambos deben ser clasificados como juicios singulares.

y la distribución de Kant se ha visto seriamente afectado por ello. También parece algo arbitrario que, además de los juicios categóricos, solamente se incluyan bajo relación los juicios hipotéticos y los disyuntivos. ¿Por qué no, por ejemplo, los juicios conjuntivos? La respuesta es probablemente, al menos en parte, que ello fue debido al deseo de Kant de incluir tres, y sólo tres, tipos de juicios bajo cada una de las cuatro formas, pues sólo habiendo en cada una tres juicios podía su sistema de categorías funcionar cómodamente.

Las categorías

Conviene subrayar que Kant no usa su doctrina y clasificación de los juicios como una *prueba* de la validez de las categorías. Lo que se propone llevar a cabo en la sección que comentamos en este capítulo, y a la que titula «Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos del entendimiento puro» (*Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe*), es mostrar por medio de la naturaleza de los juicios qué categorías usamos de hecho. La prueba de que las categorías aquí halladas son realmente categorías, esto es, que son condiciones necesarias del conocimiento, la da Kant (o piensa haberla dado) en su famosa sección sobre la Deducción de conceptos puros del entendimiento (*Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*). La crítica que se pueda dirigir a la concepción que tiene Kant de la naturaleza lógica de los juicios no da, por lo tanto, en el corazón de su doctrina de las categorías. El camino del descubrimiento y el camino de la prueba no son, como es bien sabido, idénticos; la historia ofrece evidencia abundante de que más de una idea o hipótesis fecunda, una idea o hipótesis que finalmente ha alcanzado la prueba o verificación, ha surgido de argumentos incorrectos.

Pero ¿qué categorías, qué conceptos puros (es decir, a priori) del entendimiento cree Kant que pueden ser derivados de los diferentes tipos de juicios?

Veamos primero los juicios con respecto a su cantidad. Tal como vimos antes, tenemos los tres tipos de juicios siguientes: *Universal, Particular, Singular.*

Si formulo el juicio de que todos los gatos son grises o, en términos generales, que todo S es P, he creado una unidad, una unidad que no existe como cosa natural, que no existe en sí misma, que no existe empíricamente, pero que ha sido efectuada por un acto del entendimiento, esto es, por el uso de un concepto. He captado conceptualmente todo S (sea lo que sea lo que S pueda representar) como una unidad. Sólo puedo hacer esto, cree Kant, usando la categoría (el concepto puro del entendimiento) de *unidad*. Sin esta categoría no sería poble formular un juicio sobre todos los infinitos S existentes tratados como un solo concepto y una sola clase, es decir, la clase de todos los S.

En el juicio particular «Algún S es P» no se forma ninguna unidad de lo que es dado. No es cuestión de reunir todos los S en una clase y crear una unidad, ni tampoco se trata de considerar simplemente un solo S. El juicio es sobre *algunos* S. El concepto que se necesita para distinguir entre todos los S y un simple S es, según Kant, el concepto de *pluralidad*.

Finalmente, hay juicios singulares. Puedo expresar este tipo de juicios o bien usando la forma «Este S es P», o bien dando un nombre a este S, por ejemplo 'Juan', y obteniendo así el juicio «Juan es P». Aquello sobre lo cual hago el juicio no es simplemente una parte de este S o de Juan, sino que es su totalidad considerada como unidad; lo hago sobre *todo* lo que pertenece a este S o a Juan. La categoría es, por lo tanto, según Kant, de *totalidad* (*Allheit*). Las categorías que corresponden a las tres formas de juicio encuadradas bajo 'cantidad' son estas:

Juicios	*Categorías*
Universal (*allgemeine*)	Unidad (*Einheit*)
Particular (*besondere*)	Pluralidad (*Vielheit*)
Singular (*einzelne*)	Totalidad (*Allheit*)

Kant sostiene que la tercera categoría (totalidad) es una combinación de la primera (unidad) y de la segunda (pluralidad). Si se aplica la categoría de 'unidad' a la de 'pluralidad' el resultado es la categoría de 'totalidad'. Lo cual, piensa Kant, no sucede tan sólo en el caso de estas tres categorías, sino también en los tres restantes grupos de tres categorías cada uno que se corresponden con las restantes formas de juicio [4].

Veamos a continuación los juicios con respecto a su cualidad. Desde este punto de vista tenemos los tres siguientes tipos de juicio: *Afirmativo, Negativo, Infinito.*

En un juicio afirmativo afirmamos que algo *es* algo, cualquiera que esto sea, por ejemplo que S es P. En otras palabras, afirmamos que este S, con su propiedad P, es una realidad. En un juicio negativo se mantiene, por otra parte, que algo *no es* algo, cualquiera que esto sea, por ejemplo que S no es P. En otras palabras, lo que se niega es que este S con su propiedad P, sea una realidad. Las categorías correspondientes a juicios afirmativos y negativos son, respectivamente, por lo tanto, *realidad* y *negación*. En un juicio infinito, esto es, un juicio de la forma «S es no P» se afirma que S tiene un dominio infinito (es decir, todo lo que es no P), pero, sin embargo, también que P limita ese dominio infinito. La categoría es, por lo tanto, *limitación*. Aquí también puede advertirse que si combinamos la 'realidad' y la 'negación' obtenemos la 'limitación'.

Las categorías que corresponden a las tres formas de juicio bajo 'cualidad' son éstas:

[4] Sobre la observación de Kant: «Hay que añadir además que la tercera categoría de todas las clases se origina por el enlace de la primera con la segunda de su clase» (B 110) Richard Falckenberg hace el siguiente comentario: «Es esta 'neta' observación de Kant lo que ha ocasionado las tríadas de Fichte y el método dialéctico de Hegel.» (*Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant,* pág. 13).

Juicios	*Categorías*
Afirmativo (*bejahende*)	Realidad (*Realität*)
Negativo (*verneinende*)	Negación (*Verneinung*)
Infinito (*unendliche*)	Limitación (*Begrenzung*)

Bajo la relación tenemos los tres tipos de juicios siguientes: *Categóricos, Hipotéticos, Disyuntivos.*

Por juicio categórico entiende Kant un juicio de la forma «S es P». Como ejemplo tenemos el juicio «Esta mesa es amarilla». Aquí se hace una distinción entre la cosa (la sustancia) y una de sus propiedades, a saber, la propiedad 'amarillo'. Mientras que esta propiedad, este color amarillo, existe como una impresión sensible, la cosa misma no existe —por lo menos en cierto sentido de la palabra 'existe'— como observación sensible. Pues cualquier cosa que se establezca como observación sensible será siempre concebida no como cosa, sino como una de sus propiedades. Que no podemos identificar la cosa con sus propiedades, al modo como lo intentó Hume, se hace ya patente en el hecho de que el concepto 'propiedad', para no perder todo significado, ha de ser una propiedad de algo. Y el hecho de que no podamos pasar sin el concepto 'propiedad' radica, piensa Kant, en los juicios categóricos del tipo sujeto-predicado. Pues en estos juicios atribuimos a un sujeto (una sustancia) una propiedad; adscribimos un predicado al sujeto. Igual que los conceptos 'cosa' y 'propiedad' son herramientas necesarias para el entendimiento de lo que nos es dado en la sensación, de igual modo el juicio categórico le es necesario a la forma del pensar. A la categoría reflejada en el juicio categórico la llama Kant *Inhärenz und Subsistenz* (*Substantia et accidens*). Llamemos aquí simplemente a esta categoría *sustancia*. Es un concepto puro del entendimiento y, por lo tanto, una categoría, pues no hemos formado el concepto 'sustancia' por abstracción; por el contrario, es por medio del concepto 'sustancia' por lo que entendemos lo dado empíricamente como cosas y como propiedades de cosas.

Un juicio hipotético es un juicio de la forma «Si P entonces Q», donde P y Q son dos juicios de cualquier tipo. Consideremos el ejemplo, «Si está lloviendo, entonces la calle está mojada»[5]. Este juicio no implica que alguno de los dos juicios incluidos (esto es, los juicios (1) está lloviendo y (2) la calle está mojada) sea verdadero; lo que se dice es más bien que la verdad de un juicio debe ser considerada como base para la verdad del otro. El juicio hipotético no puede ser hecho (su pensamiento no puede ser expresado) si no es por medio del concepto de *causalidad* (o *dependencia*). Sin este concepto no podríamos nunca pensar, comprender o entender otra cosa que la sucesión temporal. Como Hume mostró ya, no podemos aprender nada acerca de la causalidad confinándonos a lo dado a la sensación; por el contrario, es la causalidad como concepto puro del entendimiento la que nos permite comprender como causalmente conectado lo que es dado empíricamente.

El juicio disyuntivo dice que o el enunciado P es verdadero o el enunciado Q es verdadero. Se reconoce generalmente que tal juicio puede entenderse de dos maneras. Se puede entender en el sentido en el que estamos diciendo que o P es verdadero o Q es verdadero; es decir, quizá sean ambos verdaderos («En sus estanterías sólo encontrarás libros de Kant o de Hume»); o se puede entender que significa que decimos que o P es verdadero o Q es verdadero, pero que ambos no son verdaderos («Las reuniones son presididas por el presidente o por el vicepresidente»). Es en este último sentido (el llamado significado exclusivo) en el que Kant toma aquí el juicio disyuntivo. En otras palabras, si P es verdadero (las reuniones son presididas por el presidente), entonces ha de seguirse que Q es falso (las reuniones no son presididas por el presidente). Lo contrario, por lo tanto, también es válido: si P es falso, entonces Q es verdadero; y si Q es falso, entonces P es verdadero. P y Q dependen el uno del otro; se afectan mu-

[5] El propio ejemplo de Kant, bastante más apasionado, dice: «Si existe una justicia perfecta, el malo impenitente es castigado» (B 98). El ejemplo tiene, sin embargo, el defecto de que es virtualmente (por no decir enteramente) una tautología.

tuamente. El juicio disyuntivo expresa, por lo tanto, la categoría que Kant llama *comunidad* (*Gemeinschaft*)[6].

Como ya ocurrió con la tercera categoría del grupo encuadrado bajo 'cantidad' y del grupo encuadrado bajo 'cualidad', también puede considerarse a la 'comunidad' como condicionada por (pero no derivada de) las dos categorías precedentes. Las categorías involucradas por la categoría 'comunidad', entendida como interacción entre cosas (sustancias), son 'sustancia' y 'causalidad'.

Los juicios y categorías que se encuadran bajo 'relación' son, pues, los siguientes:

Juicios	*Categorías*
Categórico	Sustancia *(Inhärenz und Subsistenz)* *(substantia et accidens)*
Hipotético	Causalidad *(Kausalität und Dependenz)* *(Ursache und Wirkung)*
Disyuntivo	Comunidad *(Gemeinschaft)* *(Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)*

Finalmente, están los juicios encuadrados bajo la modalidad. El hacer juicios problemáticos depende de la categoría de *posibilidad*. En el caso de los juicios asertóricos se mantiene que algo no sólo es posible, sino que también es realmente el caso. La categoría expresada en un juicio asertórico es la *existencia (Dasein)*. Es por medio de esta categoría por lo que podemos afirmar que algo no sólo es una posibilidad, sino que además existe. Finalmente, sin la categoría *necesidad* no podríamos hacer juicios apodícticos; pues en un juicio apodíctico mantenemos no sólo que una u otra cosa es realmente el caso, sino también que lo es por necesidad.

[6] «Por último, el juicio disyuntivo encierra una relación de dos o más proposiciones, unas con otras, pero no una relación de consecuencia, sino de oposición lógica, en cuanto que la esfera de la una excluye la de la otra, mas al mismo tiempo de comunidad, en cuanto que todas juntas llenan la esfera del conocimiento propio.» (B 99).

Lo posible es aquello que está de acuerdo con las condiciones de la intuición y del pensamiento[7]. Estar libre de contradicción es, por tanto, una condición necesaria, pero no suficiente. Por ejemplo, no es autocontradictorio, según Kant, hablar de una figura cerrada por dos líneas rectas. Tal figura, sin embargo, es una imposibilidad. No satisface las condiciones «a priori» determinadas por el espacio como forma «a priori» de intuición. Que algo es el caso, que algo que sea posible exista además, significa o bien que es objeto de observación sensible inmediata o bien que está conectado con (que puede ser considerado como efecto de) otra cosa que puede ser objeto de observación sensible inmediata[8].

La tercera categoría, 'necesidad', en la que están incluidas las dos categorías previas (las categorías de 'posibilidad' y 'existencia'), es, por tanto, aquélla que no sólo es posible y no sólo puede estar conectada con algo que puede ser objeto de observación sensible inmediata, sino que además está determinada a ser el efecto de causas dadas[9]. Puesto que nada sucede que no esté determinado por ley, nada ocurre a menos que se emplee la categoría de 'necesidad'; o más bien a menos que se la pudiera emplear si se tuviese el conocimiento requerido[10].

Bajo la modalidad, los juicios y categorías son, pues, los siguientes:

[7] «Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es posible.» (B 265).

[8] «Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación), es real.» (B 266).

[9] «Aquello cuya conexión con lo real está determinada según condiciones universales de la experiencia, es (existe) necesariamente.» (B 266).

[10] «Todo lo que sucede es hipotéticamente necesario; éste es un principio que somete a una ley el cambio en el mundo, es decir, a una regla de la existencia necesaria, sin la cual no habría siquiera naturaleza» (B 280).

Juicios	*Categorías*
Problemáticos	Posibilidad-Imposibilidad
Asertóricos	Existencia-No-existencia (*Dasein-Nichtsei*)
Apodícticos	Necesidad-Contingencia

La tabla total de categorías es ésta:

Cantidad

Unidad
Pluralidad
Totalidad

Cualidad	*Relación*
Realidad	Sustancia
Negación	Causalidad
Limitación	Comunidad

Modalidad

Posibilidad - Imposibilidad
Existencia - No existencia
Necesidad - Contingencia

A las categorías bajo 'cantidad' y 'calidad' las llama Kant 'categorías matemáticas'; estas categorías indican las condiciones para hacer juicios sobre objetos en el espacio y en el tiempo. A las categorías bajo 'relación' y 'modalidad' las llama Kant 'categorías dinámicas'; éstas indican cómo un objeto está determinado en relación a otros objetos.

Es conveniente volver a subrayar que Kant, tras examinar las formas posibles y necesarias de los juicios, piensa que ha descubierto todas las categorías, pero no que ha demostrado su validez. Una cosa es haber mostrado que realmente utilizamos categorías, y otra bien

distinta haber probado que nuestro empleo de las categorías es legítimo. Es esta última cuestión la que Kant se propone probar en la sección que trata de la Deducción Trascendental de los conceptos del entendimiento *(Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe)*. Ahora bien, lo que en dicha sección se propone demostrar es únicamente que tenemos derecho a utilizar categorías, pero no que tengamos derecho a utilizar precisamente todas aquellas categorías que de hecho empleamos. La demostración de este último punto se lleva a cabo en la parte titulada «La Analítica de los principios» *(Die Analytik der Grundsätze)*. La prueba de las categorías matemáticas se aborda en las secciones de esta parte denominadas «Axiomas de la intuición» y «Anticipaciones de la percepción»; y el establecimiento de las categorías dinámicas se acomete en las secciones de esa misma parte que llevan los títulos de «Analogías de la experiencia» y «Postulados del pensamiento empírico». De este modo, en correspondencia con la tabla de las categorías, obtenemos la siguiente tabla o esquema de los principios:

Axiomas de la intuición

Anticipaciones de la percepción

Analogías de la experiencia

Postulados del pensamiento empírico

2

LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL

Kant cree haber mostrado que hay doce y solamente doce categorías, es decir, doce y solamente doce conceptos puros del entendimiento. Pero lo que piensa haber mostrado hasta ahora es solamente lo que en realidad es el caso, un *quid facti,* por usar sus propias palabras. Estas categorías, que de hecho existen, cree haberlas establecido en la sección «Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento» *(Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe),* una sección que se cita frecuentemente como «la deducción metafísica».

La deducción trascendental no es, sin embargo, una cuestión de *quid facti,* sino una cuestión de *quid juris.* No es una cuestión acerca de con qué extensión empleamos las categorías, sino acerca de si nuestro uso de ellas es legítimo. Dicho en otras palabras: ¿es el uso de las categorías una condición necesaria para el conocimiento? Si la respuesta es afirmativa, el uso de las categorías está justificado; si negativa, el uso de las categorías no está justificado.

Un primer punto en ese difícil camino que pasa por la deducción trascendental es lo que Kant llama 'lo múltiple de las representaciones' (impresiones sensibles). La experiencia sensible es una multiplicidad de varias impresiones sensibles. Estas diferentes impresiones sensibles están, como mantenía Hume, desconectadas. No

hay ninguna impresión sensible ulterior de algo que las ligue para formar una unidad. La combinación de impresiones sensibles en una unidad es, por tanto, un acto del entendimiento, una síntesis.

En la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* Kant da una explicación de matiz psicológico (lo que llama la deducción subjetiva) de la naturaleza de la síntesis. En el curso de esa explicación distingue entre *aprehensión, reproducción* y *reconocimiento.*

Toda intuición tiene lugar en el tiempo, pues el tiempo es una condición a priori de toda intuición[1]. Decimos que durante un período dado de tiempo podemos mirar a la *misma* cosa. Cualquier cosa vista en diferentes momentos sucesivos, es vista como una y la misma. Sin embargo, en cada uno de estos momentos tenemos una impresión sensible. Supóngase que miramos una cosa desde el tiempo t_1 hasta el tiempo t_5. En t_1 tenemos la impresión sensible S_1. En t_2 tenemos la impresión sensible S_2. En t_3 tenemos la impresión sensible S_3; en t_4 tenemos S_4, y, finalmente, en t_5 tenemos la impresión S_5. Estas impresiones sensibles (las impresiones sensibles $S_1 - S_5$) son cinco impresiones sensibles diferentes —diferentes en el sentido, por ejemplo, en el que cinco golpes sucesivos en la cabeza son diferentes. Pero nunca diríamos haber tenido cinco impresiones sensibles sucesivas en el período de tiempo que va de t_1 a t_5. Lo que decimos es que hemos mirado (intuido) una y la misma cosa durante el período de tiempo transcurrido. En otras palabras, hemos creado una unidad de aquello que no era unidad. Por un acto

[1] «Procedan de donde quiera nuestras representaciones, ya se produzcan bajo la influencia de las cosas exteriores, ya por causas internas, ora se formen *a priori,* o empíricamente como apariencias, pertenecen siempre de cualquier modo que sean, como modificaciones del espíritu, al sentido interno. Todos nuestros conocimientos están así sometidos en último término a la condición formal del sentido interno, es decir, al Tiempo; en el cual deben todos ordenarse, enlazarse y relacionarse. Esta es una observación general que servirá de fundamento a todo lo ulterior.» (A 98-99).

de *aprehensión,* aquello que es múltiple se sintetiza en unidad.

Tal aprehensión es solamente posible si las diferentes impresiones sensibles se combinan o conjuntan. Si no fuera así, las condiciones para hablar de uno y el mismo objeto no se darían. En lugar de ello, solamente podríamos hablar de una sucesión de diferentes impresiones sensibles. Pero retener una impresión sensible que ya se ha desvanecido, sólo es posible si la imaginación la *reproduce.* Pero no sólo debe la imaginación reproducir la anterior impresión sensible, sino que, estas impresiones sensibles deben ser, además, susceptibles de ser conocidas, o mejor, ser susceptibles de ser reconocidas como tales impresiones sensibles. Como sostiene Kant, tiene que haber *reconocimiento.*

La síntesis no debe ser considerada como un proceso que se da en tres etapas —la primera fase de 'aprehensión', la siguiente de 'reproducción', y la última de 'reconocimiento'. Son sólo tres aspectos de uno y el mismo proceso —aspectos que deben estar necesariamente presentes si intuir un objeto consiste en recibir una sucesión de impresiones sensibles. Kant cree necesario que la intuición de un objeto consista en la recepción de una tal sucesión, y que, por lo tanto, consista en la combinación de una multiplicidad, puesto que la intuición se efectúa necesariamente en el tiempo. No es, por lo tanto, una cuestión de experiencia el que la intuición de un objeto sea la intuición de una multiplicidad de impresiones sensibles combinadas; es una afirmación a priori [2]. La síntesis no es empírica, sino a priori. Es una

[2] «A fin, pues, de que pueda resultar la unidad de la intuición de esta multiplicidad (como, por ejemplo, en la representación del espacio) es necesario recorrer primero toda la multiplicidad y componer después sus elementos en un todo: operación a la que llamo *síntesis de la aprehensión,* porque tiene precisamente como objeto la intuición que ofrece una multiplicidad; pero una multiplicidad que nunca puede ser representada como multiplicidad, y como contenida en una única representación sin la intervención de una síntesis.

Esta síntesis de la aprehensión debe también ser efectuada *a priori,* es decir, con respecto a las representaciones que no son

síntesis que expresa la unidad de la conciencia. 'Aprehensión', 'reproducción' y 'reconocimiento', los tres aspectos de la síntesis, son condiciones necesarias para conocer un objeto. Son conceptos que presuponen una conciencia. La conciencia ha de ser una unidad; ha de ser una y la misma conciencia; pues el reconocimiento es precisamente lo que constituye la unidad de la conciencia.

Supóngase que no hubiera cosa tal como el reconocimiento. Toda impresión sensible duraría sólo un instante. Inmediatamente después desaparecería, para ser seguida a continuación por otra impresión sensible igual de breve. Cuando cada impresión sensible hubiera desaparecido, la conciencia no podría recordar nada acerca de ella; e incluso si se la pudiera reproducir, no se la percibiría como impresión sensible reproducida, es decir, como habiendo ocurrido antes, sino más bien como una impresión sensible que nunca hubiera existido previamente. En tal situación, las condiciones suficientes y necesarias para emplear el concepto 'la misma conciencia' no se darían, porque el concepto 'misma' sólo puede ser, en este contexto, 'la misma que antes'. Tampoco se darían las condiciones para usar el concepto 'conciencia'. Mientras sea lógicamente imposible hablar de una conciencia como siendo la *misma* conciencia, no se podrá hablar en absoluto de la conciencia; y puesto que la aplicación de un concepto requiere que sucesivas impresiones sensibles sean reconocidas como pertenecientes a él, el uso de los conceptos sería imposible. Pero si es imposible utilizar cualquier concepto, entonces es imposible tener cualquier conocimiento de objetos [3].

empíricas. Sin ella no podríamos tener a priori, ni las representaciones del espacio, ni las del tiempo.» (A 99).

[3] La palabra concepto es susceptible por sí misma de ofrecernos esta observación. Porque, en efecto, esta conciencia única es la que reúne en una representación los elementos diversos sucesivamente percibidos y después reproducidos. Esta conciencia puede con frecuencia ser débil, de tal suerte que no la unamos al acto mismo de la producción de la representación (es decir, inmediatamente), sino al efecto; pero a pesar de esta diferencia, siempre debe haber una conciencia en él, por más que carezca de una claridad resplandeciente: sin conciencia, los

Lo que hemos considerado hasta ahora, puede resumirse así: intuir es intuir en el tiempo (pues el tiempo es una forma a priori de intuición). Esto implica que la intuición es una síntesis de una multiplicidad, una síntesis constituida por la aprehensión, la reproducción y el reconocimiento. Sin una tal síntesis no hay ninguna auto-consciencia (o ni siquiera conciencia), y sin una tal síntesis no hay tampoco ningún objeto —es decir, ningún objeto como síntesis de una multiplicidad de varias impresiones en el tiempo.

En otras palabras, estos tres conceptos, la síntesis, el conocimiento de un objeto y la unidad de conciencia (auto-consciencia), son lógicamente interdependientes. Sin la síntesis no hay posibilidad de los otros dos. Y si se tiene uno de los otros dos, entonces se tienen también necesariamente los dos restantes.

Entender las intuiciones como objetos es, sin embargo, una condición necesaria para hablar de conocimiento en absoluto. El objeto como síntesis de lo múltiple es una necesidad, si ha de haber algún conocimiento.

Nos encontramos ahora en un punto importante de la Deducción Trascendental (de acuerdo con la versión que se da de ella en la primera edición de la *Crítica)*: el paso de la «deducción subjetiva» a la «deducción objetiva».

¿Qué debemos entender por objeto? Supóngase que veo algo. La cuestión (mía o de otra persona) sobre qué es lo que estoy viendo ha de contestarse necesariamente de modo que la respuesta envuelva un juicio —un juicio acerca de *qué* es lo que se ve. Es este *qué* lo que es objeto de conocimiento. Es el sujeto en el juicio lo que responde a la pregunta sobre qué es lo que veo. Obviamente no ha de tratarse de un objeto en el sentido de cosa material (a menos que queramos sostener que sólo pueden verse las cosas materiales); ver un triángulo o un ejercicio de aritmética escrito en la pizarra es también ver un objeto. Es un objeto en el sentido de que es el

conceptos y el conocimiento de los objetos son absolutamente imposibles.» (A 103-104).

sujeto del juicio lo que constituye una respuesta a la cuestión de qué es lo que se ve y de lo cual pueden predicarse diferentes cosas. Ser un objeto es, en otras palabras, ser algo que está conceptualmente determinado; es algo que es entendido por medio de un concepto. El concepto 'objeto' (en este sentido del concepto) es, por lo tanto, necesario para el conocimiento. Como lo expresa Kant, es una condición necesaria de orden y coherencia en el conocimiento[4].

Si digo que veo una naranja, el objeto que veo no se identifica con ninguna experiencia sensible particular de ella. Llamar a lo que veo una 'naranja', es aplicarle el concepto 'naranja'. Es reunir todo lo que se ve, se siente, se huele, se saborea bajo este concepto. Es ordenar bajo una regla lo que se ve, se siente, se saborea y se huele. El concepto 'objeto' es lo que hace posible entender lo que se ve[5]. Nos permite hacer enunciados. En general, es una condición para poder utilizar un lenguaje acerca de lo que se da a los sentidos. Sin el concepto 'objeto' no habría experiencia. Este concepto, por lo tanto, no es del tipo de los que se forman por la experiencia —por ejemplo, por abstracción, pues es una condición de la experiencia. El concepto 'objeto' refleja la unidad de conciencia. Y esa unidad, como hemos visto, no se ase-

[4] Este importante pasaje dice así: «Pero hallamos de una parte que nuestro pensamiento de la relación de un conocimiento con su objeto lleva en sí mismo algo necesario, pues este objeto se considera como lo que está opuesto, y por otra parte, que nuestros conocimientos no se determinan al azar o arbitrariamente, sino *a priori* y de cierta manera, porque debiendo relacionarse con un objeto, deben también concordar entre sí necesariamente en relación con este objeto, es decir, tener aquella unidad que es la que constituye el concepto de un objeto.» (A 104-105).

[5] «Y es aquí, pues, necesario entender lo que se quiere decir con la expresión: objeto de representaciones. Hemos dicho anteriormente que los fenómenos son sólo representaciones sensibles, las cuales deben considerarse en sí mismas como tales y no como objetos (fuera de la facultad representativa). ¿Qué es lo que se entiende, pues, cuando se habla de que un objeto corresponde al conocimiento o difiere de él? Es fácil comprender que este objeto solamente puede pensarse como algo en general = X, porque fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada que podamos oponerle como correspondiente a él.» (A 104).

gura empíricamente, sino que se establece a priori. La unidad de conciencia es, por consiguiente, una condición trascendental. Kant llama a esa condición la *apercepción trascendental* [6].

En la versión de la deducción trascendental, en la segunda edición, se dice poco sobre la síntesis de lo múltiple. Se considera casi un hecho establecido que tal síntesis exista, no como algo dado en la sensación, sino como resultado de la actividad del entendimiento —es decir, como resultado del uso de conceptos. Partiendo de este hecho (o mejor dicho, de lo que él considera como hecho) llega Kant a la apercepción trascendental del modo siguiente. El concepto 'combinación' presupone el concepto 'multiplicidad'. Si no hubiera multiplicidad desde la cual crear una síntesis, los conceptos 'síntesis' y 'combinación' no tendrían significado. Pero el concepto 'combinación' sólo es significativo bajo la suposición de que el concepto 'unidad' ya exista. Combinar es necesariamente combinar algo en una unidad que no sea ya una unidad (el concepto 'buscar' presupone el concepto 'encontrar', el concepto 'intentar' presupone el concepto 'lograr' y el concepto 'vestir' presupone el concepto 'estar vestido'). El concepto 'unidad', consecuentemente, no es un concepto empírico. No empezamos con el concepto 'combinar' para crear luego, por observación de los resultados, el concepto 'unidad'. Sencillamente no podemos hablar de combinación sin presuponer el concepto 'unidad'. El concepto 'unidad' es, por consiguiente, a priori y es una presuposición lógica de los restantes conceptos. Es, por tanto, también una presu-

[6] «Toda necesidad tiene siempre por fundamento una condición trascendental. Es, pues, preciso hallar un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de los elementos diversos de todas nuestras intuiciones. Otro tanto puede decirse de los conceptos de objetos en general, y lo mismo, por consecuencia, de todos los objetos de la experiencia; fundamento sin el cual sería imposible concebir un objeto cualquiera para nuestras intuiciones; porque este objeto no es más que el algo cuyo concepto expresa la necesidad de la síntesis. Es, pues, esta condición originaria y trascendental la *apercepción trascendental.*» (A 106).

posición lógica de las categorías (y así también de la categoría 'unidad').

Pero Kant no habla sólo del *concepto* de unidad. Habla también de la unidad de *conciencia*. El argumento (en la versión de la segunda edición) es éste: todo pensamiento, toda representación, ha de ser necesariamente un pensamiento o una representación que pertenece a alguien. Necesariamente ha de haber siempre una persona que pueda decir que este pensamiento o esta representación es suyo.

Todo pensamiento, todo juicio y todo enunciado (incluso los enunciados acerca de lo que se da en la intuición) exige por necesidad lógica que podamos preguntar de quién es el pensamiento, quién emitió el juicio y quién formuló el enunciado. Y es lógicamente necesario que haya una persona que pueda responder «yo lo pensé», «yo lo emití», «yo lo enuncié». Lo que piense o intuya una persona ha de ser siempre, por necesidad, *su* pensamiento o *su* intuición, y esto es universalmente verdadero. Un «yo pienso» ha de acompañar al pensamiento, la intuición o representación de toda persona. Sin embargo, es importante advertir que este 'yo' del que estamos hablando aquí, no es idéntico a ningún contenido empírico de conciencia. Pues de todo contenido de pensamiento empírico (y por tanto, también de auto-consciencia empírica) debemos poder decir necesariamente que eso es *mío*. Ese 'yo' es, por lo tanto, un 'yo' trascendental. Y este 'yo' trascendental, que posee los contenidos de conciencia que tengo en este momento, es idéntico al 'yo' trascendental que poseía ayer los contenidos de mi conciencia. Este 'yo' trascendental es una condición necesaria de todo pensamiento, de todo juicio, de toda afirmación, de toda idea —y, por tanto, también de la conciencia misma. Este 'yo' es lo que Kant (al igual que en la versión de la primera edición) llama 'apercepción trascendental' o 'apercepción originaria' o 'apercepción pura'. Es esta apercepción trascendental la condición fundamental de todo conocimiento [7].

[7] «El yo pienso tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no

La apercepción trascendental —el 'yo' trascendental— no es en sí un acto de conciencia. Si lo fuera, tendría que decir de nuevo de este acto de conciencia que es *mío* (tendría que afirmar un 'yo pienso') —o mejor dicho, si fuera un acto de conciencia podría ser estructurado conceptualmente, y con ello podría convertirse en objeto para un juicio— no sólo un juicio que tendría así un sujeto (es decir, aquello de lo que trata el juicio), sino también un juicio que presupondría un 'yo' que lo enunciase. La presuposición lógica final de un acto de conciencia no puede ser a su vez un acto de conciencia. Fue, por tanto, un malentendido lógico por parte de Hume el pensar que podía mostrar que no existe el 'yo' mostrando que no había ninguna impresión sensible de tal 'yo'. Pues si hubiera habido una tal impresión sensible, ésta habría presupuesto entonces otro 'yo' que la tuviera. Todo lo que se puede decir acerca de este 'yo' (y, por lo tanto, también acerca de la apercepción trascendental) es simplemente que es una expresión de la unidad necesaria de la conciencia, una unidad que se manifiesta por el hecho de que todo lo que se dice, se piensa y se representa, debe, necesariamente, poder combinarse siempre con un 'yo'. Hablar de la apercepción pura o del 'yo' puro no es hablar de un acto, ni de un proceso, ni de una cosa, sino de la condición lógica fundamental de tener conceptos como 'juicio', 'aserción' y 'conciencia'.

podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí. La representación que pueda ser dada antes de todo pensar, llámase *intuición*. Así, pues, todo múltiple de la intuición tiene una relación necesaria con el *yo pienso*, en el mismo sujeto en donde ese múltiple es hallado. Esa representación empero es un acto de la *espontaneidad*, es decir, que no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. Denomínola *apercepción pura*, para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, porque es aquella autoconciencia que produciendo la representación *yo pienso* (que tiene que poder acompañar todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no puede ser deducida de ninguna otra. A su unidad doy el nombre de *unidad trascendental* de la autoconciencia, para señalar la posibilidad del conocimiento *a priori*, nacido de ella.» (B 131-132).

Kant establece la conexión entre la apercepción pura y las categorías por medio de un examen de los juicios. Comparemos los dos juicios siguientes: (1) «Los cuerpos son pesados» y (2) «Cuando levanto este cuerpo noto una presión sobre la mano que lo levanta». Una diferencia entre (1) y (2) es que (1) expresa un conocimiento objetivo sobre los cuerpos mientras que (2) no. En (2) no se establece ninguna conexión objetiva entre los conceptos 'cuerpo' y 'peso'. Sin embargo, en (1) se encuentra tal conexión objetiva; allí tenemos una unidad, una síntesis de estos dos conceptos. El concepto 'cuerpo' y el concepto 'peso' se piensan, por así decirlo, juntos en el objeto (es decir, en el sujeto del juicio). El juicio (2) es subjetivo; notifica sólo lo que noto cuando levanto el cuerpo y no implica nada sobre lo que notarán los otros. No dice nada en absoluto sobre si los conceptos 'cuerpo' y 'peso' están conectados de algún modo. El juicio (1) por otra parte, es objetivo. Implica que cualquiera que sea la persona que levante un cuerpo, esta persona notará una presión. Los conceptos 'cuerpo' y 'peso' son llevados a una unidad objetiva, en el sentido de que esta unidad declarada es independiente de lo que sea subjetivo, pero también en el sentido de que los dos conceptos se unen en un objeto [8].

Pero esta unidad objetiva es una expresión de, y está determinada por, la apercepción pura y no existe independientemente de ella.

En suma. El conocimiento se encuentra solamente en

[8] «Pero si yo investigo más exactamente la referencia de los conocimientos dados en todo juicio y la distingo, como perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva (relación que tiene sólo una validez subjetiva), entonces hallo que un juicio no es otra cosa que el modo de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de la apercepción. Para eso está la cópula 'es', en los juicios, para distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas, de la subjetiva. Pues esa cópula señala la referencia de las representaciones a la apercepción originaria y la *unidad necesaria* de las mismas, aun cuando el juicio sea empírico y, por tanto, contingente, como v. g.: los cuerpos pesados.» (B 141-142).

juicios objetivos. Sólo en tales juicios es comprendido y entendido lo intuido; sólo en ellos puede ser pensado, y por lo tanto conocido (la intuición sin conceptos es ciega). Los juicios objetivos (y con ellos el conocimiento) dependen de la apercepción pura. Kant cree haber establecido en la deducción metafísica todas las formas de juicios y haber hallado, en consecuencia, aquellos conceptos que encuentran su expresión en esos juicios y los hacen posibles. Vemos, por tanto, que esos juicios (y según Kant no existen otros fuera de los ya establecidos en la deducción metafísica) son condiciones necesarias del conocimiento; y si son condiciones necesarias del conocimiento, entonces los conceptos (categorías) que encuentran en ellos su expresión y los condicionan, deben ser asimismo condiciones necesarias del conocimiento.

Resumamos ahora la deducción trascendental por medio de los siete puntos siguientes:

1. Existe una síntesis de una multiplicidad. La existencia de esta síntesis no se descubre empíricamente, sino que es una verdad a priori.

2. La síntesis (una aprehensión por medio de la reproducción y el reconocimiento) es una expresión de la unidad de la conciencia.

3. El objeto (la síntesis de lo múltiple) y la unidad de conciencia, se determinan, por tanto, entre sí.

4. La unidad de conciencia (y con ello también la unidad del objeto) es una condición necesaria de la experiencia. Es esta unidad la que hace posible (es una condición a priori) que el 'yo' que ahora está pensando sea el mismo 'yo' que estaba pensando antes y que estará pensando dentro de un momento.

5. Como condición a priori y necesaria de experiencia esta unidad es llamada apercepción pura o trascendental.

6. Esto es decir que la apercepción pura es una condición necesaria de (1) la síntesis de lo múltiple, (2) la unidad del objeto, (3) el uso de conceptos y (4) la emisión de juicios. (1), (2), (3) y (4) son, sin embargo, expresiones diferentes de una y la misma cosa.

7. Hacer juicios sólo es posible por medio de conceptos. Las categorías (cfr. la deducción metafísica) son, por lo tanto, condiciones necesarias del conocimiento.

De lo que antecede se desprende que el conocimiento requiere dos cosas: por una parte, intuición (aquello que es dado en el espacio y en el tiempo), y por otra, la aplicación de las categorías a lo que es dado en la intuición. Ni la intuición sola, ni las categorías solas, pueden dar conocimiento. Las categorías sin intuición son vacías, y la intuición sin categorías es ciega. Las categorías son, por lo tanto, condiciones necesarias del conocimiento empírico. Tal conocimiento empírico es lo que Kant llama experiencia [9].

Las categorías son condiciones necesarias de experiencia. Todo lo que es concebido y comprendido es concebido y comprendido, en consecuencia, por medio de las categorías. La razón por la cual la naturaleza sigue leyes a priori es porque sólo puede ser concebida por medio de las categorías. Desde luego, las categorías prescriben sólo leyes a priori, leyes que mantienen la naturaleza en general *(die Natur überhaupt)*. Las leyes particulares, empíricas, de la naturaleza no pueden ser prescritas por las categorías, ni pueden derivarse de ellas; deben ser determinadas empíricamente. Pero aunque no puedan ser derivadas de las categorías, han de estar, necesariamente, de acuerdo con ellas [10].

[9] «Por consiguiente, las categorías no nos proporcionan, por medio de la intuición, conocimiento alguno de las cosas, a no ser tan sólo por su posible aplicación a la *intuición empírica*, es decir, que sirven sólo para la posibilidad del *conocimiento* empírico. Este empero se llama *experiencia*. Por consiguiente, no obtienen las categorías uso para el conocimiento de las cosas, más que en cuanto éstas son admitidas como objetos de experiencia posible.» (B 147).

[10] «Pero la facultad pura del entendimiento, de prescribir *a priori*, por meras categorías, leyes a los fenómenos, no alcanza a más leyes que a aquellas en que descansa una *naturaleza en general*, como legalidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. Las leyes particulares *pueden ser deducidas comple-*

3

EL ESQUEMATISMO

Por medio de las categorías comprendemos y entendemos lo dado en el espacio y en el tiempo[1]. Que algo se comprende por medio de una categoría significa, según Kant, que está subsumido bajo la categoría en cuestión. El concepto 'gato' es un concepto empírico, y utilizar este concepto significa que algo intuido se subsume bajo él. Si señalo un animal y digo «Esto es un gato» he utilizado el concepto 'gato'. Una condición para usar un concepto es, según Kant, que haya una semejanza entre el concepto y aquello a lo que se aplica el concepto. Y esto es lo que ocurre, afirma Kant, con un concepto empírico y aquello a lo que este concepto es propiamente aplicable. Por supuesto, el concepto 'gato' no tiene ni cuatro patas ni bigotes, pero, de acuerdo con su definición, el concepto determina que aquellos animales que puedan llamarse gatos correctamente deben

tamente de las primeras, si bien todas ellas se hallan bajo éstas. Tiene que sobrevenir la experiencia para que podamos conocerlas *en general;* pero sólo aquellas leyes *a priori* nos dan enseñanza de la experiencia en general y de lo que pueda ser conocido como objeto de la misma.» (B 165).

[1] Vale la pena recordar que no estamos hablando aquí de dos procesos mentales que tienen lugar, por así decirlo, en dos etapas: primero una intuición en el espacio y en el tiempo y después la comprehensión de lo intuido. Haber intuido algo es también haberlo comprendido por medio de categorías. O expresado de otro modo, intuir entraña un juicio acerca de lo que es intuido, que ya envuelve el uso de categorías.

tener (entre otras cosas) cuatro patas y bigotes. La definición del concepto contiene determinantes empíricos. No hay, por lo tanto, problemas fundamentales relacionados con el uso de los conceptos empíricos.

No ocurre así con los conceptos puros del entendimiento, es decir, con las categorías. Aquí no se trata de la semejanza entre el concepto y aquello a lo que se aplica el concepto. Los conceptos son puros, es decir, sin contenido empírico, y por lo tanto no pueden tener semejanza con algo empírico. Las categorías no pueden leerse en la experiencia, pues son aquello que la prescribe. Nadie mantendría, dice Kant, que la categoría 'casualidad' exista como algo dado en el sentido. Hay un abismo entre una categoría y aquello a lo que se aplica la categoría.

Para tender un puente sobre este abismo se requiere, como dice Kant, una tercera cosa, algo que tenga semejanza tanto con el concepto puro como con lo que se da en la sensación, algo que al mismo tiempo sea intelectual y sensorial. Kant llama a este tercer elemento el esquema trascendental y concluye que el esquema debe ser el tiempo. Pues el tiempo, como forma a priori de intuición, satisface ambos requisitos. Es a priori pero al mismo tiempo es una condición para toda intuición interna y externa. La intuición sólo es posible si tiene lugar en el tiempo. El tiempo es, por lo tanto, el elemento que posibilita la aplicación de las categorías a aquello que es intuido. Antes de poder ser utilizada, por lo tanto, una categoría, ha de ser combinada con el tiempo. Al estar sometida a la determinación trascendental del tiempo, una categoría se convierte en esquema y como tal puede aplicarse a aquello que existe en la intuición.

Es importante distinguir entre un concepto y una imagen mental, y entre un esquema y una imagen mental. Empecemos con un concepto empírico. El concepto 'gato', por supuesto, no es idéntico a ninguna imagen mental de un gato. El concepto 'gato' no puede ser dos cosas diferentes; pero una imagen mental de un gato puede ser muchas cosas diferentes. Puedo imaginar gatos

grises y negros, gatos grandes y pequeños, y, si los gatos pueden ser bonitos o feos, también bonitos y feos. Pero conocer o entender el concepto 'gato' significa, por lo menos, poder imaginar un gato y decidir si algún animal en particular es un gato. Esto supone tener reglas para formar, entre otras cosas, imágenes mentales de gatos. Una imagen mental de un animal en particular pertenece al concepto 'gato' si está formada por el esquema de este concepto [2].

En todo cuanto concierne a los conceptos empíricos, no hay ninguna diferencia importante entre concepto y esquema —y quizás a fin de cuentas, no haya ninguna diferencia en absoluto [3].

Consideremos ahora las categorías. Como hemos visto, las categorías no guardan semejanza con lo que es dado en la sensación. Son conceptos puros a priori y no tienen, por lo tanto, nada empírico en ellos. La diferencia entre una categoría y un concepto empírico se puede expresar también de este modo: el concepto empírico puede ser considerado como regla para conocer, reconocer e imaginar el tipo de cosas o el tipo de objetos de los que es concepto. Una categoría no tiene, por otra parte, tal función. La categoría 'sustancia' no nos permite imaginar nada tan misterioso como una sustancia. La categoría es una regla universal, que se presupone en el empleo de los conceptos empíricos [4].

[2] «A esa representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen a un concepto es a la que yo llamo el esquema de ese concepto.» (B 179).

[3] Kant confiesa que no hay diferencia real cuando dice, «Mucho menos aún alcanza nunca un objeto de la experiencia, o imagen del mismo, el concepto empírico, sino que éste se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación, como una regla de la determinación de nuestra intuición conforme a un cierto concepto universal» (B 180). Inmediatamente después, sin embargo, Kant parece identificarlos: «El concepto de perro significa una regla según la cual mi imaginación puede dibujar en general la figura de cierto cuadrúpedo, sin estar limitada a alguna particular figura que la experiencia me ofrece, o a la imagen posible que puedo exponer *in concreto*» (B 180). En A 100, Kant dice que un concepto es «algo universal que sirve como regla».

[4] «Pero la filosofía trascendental tiene de característico que

Instancias del concepto 'gato' son gatos particulares o imágenes mentales de gatos. Instancias de la categoría 'sustancia' son las reglas que cada concepto empírico de cualquier objeto debe satisfacer. O, para decirlo de otro modo, el concepto empírico se usa en aserciones acerca de objetos empíricos, por ejemplo en la aserción «Este gato es gris». La categoría se usa en las reglas para hacer aserciones empíricas. Así, la diferencia entre un concepto empírico y una categoría es una diferencia de tipo lógico: los conceptos empíricos son reglas de primer orden, mientras que las categorías, que son reglas de reglas, son reglas de segundo orden [5].

La conexión entre la categoría y lo que es dado al sentido se establece a través del concepto empírico, y la conexión entre el concepto empírico y la categoría se establece por el hecho de que la categoría sea una regla para el concepto empírico. La categoría 'sustancia' está relacionada con el concepto 'gato', de la misma manera que el concepto 'gato' está relacionado con un gato particular o con una imagen mental particular de un gato. Pero la condición bajo la cual una categoría puede dar reglas para conceptos empíricos es, según Kant, que esté esquematizada, es decir, que se someta a la determinación trascendental del tiempo, o si se quiere, que dé reglas a priori para la sucesión temporal [6].

Se recordará de la deducción metafísica que Kant divide las categorías en cuatro grupos: cantidad, cualidad, relación y modalidad.

además de la regla (o más bien de la condición universal de las reglas) dada en el concepto puro del entendimiento, puede mostrar al mismo tiempo *a priori* el caso al que deben dichas reglas ser aplicadas» (B 174). Lo que en esta conexión es de importancia es la observación del paréntesis «o más bien de la condición universal de las reglas».

[5] Esto está señalado claramente por Robert Paul Wolff en *Kant Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963, págs. 212 y ss.

[6] «Los esquemas, pues, no son nada más que determinaciones *a priori del tiempo*, según reglas, y éstas, según el orden de las categorías, se refieren a la *serie del tiempo*, al *contenido del tiempo*, a la *ordenación del tiempo* y, por último, al *concepto del tiempo*, con respecto a todos los objetos posibles.» (B 184-185).

Tomemos primero la *cantidad*. Kant habla del concepto 'magnitud'. Si el concepto 'magnitud' se ha de aplicar a la intuición exterior, la magnitud debe ser algo que se extiende espacialmente y que existe en el tiempo. Pero no toda intuición es externa. La intuición interna no está en el espacio sino solamente en el tiempo. La categoría esquematizada es, por lo tanto, el concepto de magnitud, entendido como magnitud en el tiempo. ¿Cómo debe entenderse una magnitud en el tiempo? Es una magnitud convertida, o que se convierte, en magnitud, al añadir, o haber añadido, un punto en el tiempo a otro. Una magnitud en el tiempo es algo que pasa, algo que, por decirlo así, se desplaza hacia adelante. Lo *sucesivo* es fundamental para entender el tiempo. Los momentos de tiempo se suceden unos a otros. Los momentos se deben entender como unidades temporales, y el tiempo se debe entender como sucesión de esas unidades que siguen unas tras otras. Kant llega, por lo tanto, al número como esquema de cantidad (magnitud)[7].

Tomemos, a continuación *cualidad*. Bajo 'cualidad' tenemos las categorías 'realidad', 'negación' y 'limitación'. Son las categorías que se usan cuando se mantiene que algo existe o que no existe. Lo que existe, lo que tiene realidad, debe existir en la intuición; debe existir como algo que se puede sentir (como una *Empfindung).* Una sensación real, tanto si existe en el espacio y en el tiempo, como si existe solamente en el tiempo, no debe tener sólo una cierta magnitud, sino también una cierta intensidad. Algo puede ser más o menos rojo, más o menos dulce, o más o menos sonoro. Este color rojo que veo podría haber sido más fuerte o más débil de lo que realmente es. Tiene un cierto grado o intensidad, algo que cada impresión sensible *(Empfindung)* tiene y debe tener.

Lo que no existe carece necesariamente de magnitud,

[7] «La imagen pura de todas las magnitudes *(quantorum)* ante el sentido externo, es el espacio; la de todos los objetos de los sentidos en general es, empero, el tiempo. El *esquema puro de la magnitud (quantitatis),* como concepto del entendimiento, es el *número,* que es una representación que comprende la adición sucesiva de uno a uno (homogéneo).» (B 182).

pero también carece necesariamente de grado y de intensidad. No hay nada susceptible de ser sentido: no hay *Empfindung*. La transición de realidad a negación es, por lo tanto, transición de una impresión sensible de intensidad mínima a la desaparición de esta impresión sensible. Y la transición de negación a realidad es una transición que pasa de no ser nada a ser una sensación de intensidad particular.

Supóngase que tenemos una impresión sensible con cierto grado de intensidad. Supóngase además que, posteriormente, esta impresión sensible va desvaneciéndose. Este cambio, en cuanto concierne a grados de intensidad, se habrá producido necesariamente sin discontinuidad. Toda sensación existente debe ser pensada como habiendo surgido por virtud del hecho de haber recorrido todos los puntos, desde cero hasta la intensidad que ahora posee. Kant habla de una síntesis de impresiones sensibles y tiempo[8]. Lo cual no debe entenderse, sin embargo, como significando que una sensación existente sea creada mediante la realización de tal síntesis (considerada como acto psicológico) por el sujeto que la siente. Lo que por ello se significa es que el grado de intensidad que debe tener necesariamente cada sensación, sólo puede ser entendido como habiendo subido, por así decirlo, desde la nada, a través de todos los grados intermedios, hasta el grado de intensidad que tiene ahora.

Supóngase que toco un radiador y observo que está caliente —digamos que su temperatura es de 35 °. Hace media hora toqué el mismo radiador y observé que su temperatura era de 20 °. Ahora debo suponer necesariamente que el radiador, en la media hora precedente, ha pasado por todos los puntos intermedios desde 20 ° a 35 °. Me sería imposible pensar que pudiera haberse saltado algún grado. Sencillamente, yo no podría entender cómo, por ejemplo, podría haber subido de 23 ° a 25 ° sin haber pasado por 24° .

[8] «Se ve, pues, por todo esto que... el esquema de la cualidad contiene y hace representable la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del tiempo, o la ocupación plena del tiempo.» (B 184).

Supóngase, sin embargo, que golpeo una tecla del piano. El resultado es un cierto tono definido. Se le oye directamente, con la sonoridad que tenga. No lo oigo como viniendo al ser desde la nada y aumentando en intensidad continuamente hasta alcanzar su sonoridad final. Kant admite esto[9]. Pero, no obstante, sólo puedo comprender la producción del tono al pensar en él como empezando desde cero y pasando de forma continua a través de todos los grados intermedios. Kant mantiene que es una aserción sintética a priori que cualquier sensación que se produzca debe empezar en cero y evolucionar, con ininterrumpida continuidad, hasta su intensidad particular.

Bajo *relación,* el esquema de la categoría 'sustancia' es lo que determina nuestra visión de lo que es constante en un proceso de cambio. Un trozo de cera que se calienta pasa por una serie de cambios, pero sigue siendo el mismo trozo de cera. Aunque cambien todas sus propiedades, el trozo de cera, del cual esas diversas propiedades son propiedades, sigue siendo, no obstante, uno y el mismo trozo de cera. Lo que sigue siendo lo mismo no son las propiedades en sí, sino aquello de lo cual son propiedades, a saber, el *substratum*[10]. Decir que se produce un cambio es lo mismo que decir que algo cambia. Decir que este trozo de cera cambia significa que las propiedades de este trozo de cera, en un tiempo concreto, son diferentes de lo que era en algún otro tiempo. Si no hubiera algo que permaneciera incambiado durante el tiempo en el que se produjo el cambio, estaríamos hablando de dos diferentes trozos de cera y no de uno.

El esquema de la categoría de *causalidad* es una sucesión de eventos tal que cuando se produce un cierto evento, éste es seguido por un segundo evento determinado según una regla[11].

Como última categoría bajo 'relación' tenemos la categoría 'comunidad'. Si tenemos el juicio disyuntivo que o bien A tiene la propiedad B, o bien C tiene la propiedad D, este juicio afirma que el que A tenga la propiedad B depende de que C tenga o no la propiedad D. Si C es D, entonces A no es B, pero si C no es D, entonces A es B. Este juicio afirma también que el que C tenga o no la propiedad D, depende de que A tenga o no la propiedad B. Una determinación de lo que sea A depende de una determinación de lo que sea C, y una determinación de lo que sea C depende de una determinación de lo que sea A. A y C son recíprocamente interdependientes. Si esquematizamos esta categoría, llegamos a lo siguiente: lo cambios en A tienen su causa en C, y los cambios en C tienen su causa en A. En otras palabras, hay interacción entre A y C[12].

Finalmente tenemos las categorías bajo *modalidad,* que son: 'posibilidad', 'existencia'-'no existencia' y 'necesidad'-'contingencia'.

En cuanto esquematizada, la categoría 'posibilidad' es posibilidad empírica y no meramente posibilidad lógica. Un concepto de una cosa o de otra es lógicamente posible sólo si no contiene determinaciones que se contradigan (el concepto de un cuadro redondo es, por tanto, una imposibilidad lógica). El concepto de un cuerpo que se desplaza de un sitio a otro, sin atravesar todos los puntos intermedios no es, según Kant, un concepto que contenga ninguna contradicción lógica; sin embargo, es un concepto que representa una imposibilidad empírica, puesto que no satisface las condiciones de la experiencia (cfr. la categoría esquematizada de 'cantidad'). Un con-

[9] «La aprehensión mediante la mera sensación llena sólo un momento (si no considero la sucesión de muchas sensaciones).» (B 209).

[10] «El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir, la representación de lo real como un sustrato de la determinación empírica del tiempo en general, el cual permanece mientras todo lo demás cambia.» (B 183).

[11] «El esquema de la causa y de la causalidad de una cosa en general es lo real, al cual, si es puesto a capricho, sigue siempre algo distinto. Consiste, pues, en la sucesión de lo múltiple, por cuanto se halla sometida a una regla.» (B 183).

[12] «El esquema de la comunidad (acción recíproca) o de la causalidad recíproca de las sustancias con respecto a sus accidentes, es la simultaneidad de las determinaciones de uno con las de otro, según una regla universal.» (B 183 s.).

cepto que contenga determinaciones que se contradigan (por ejemplo, estar tanto caliente como no caliente) es, empero, empíricamente posible si las determinaciones no ocurren al mismo tiempo. El concepto de una montaña de oro es posible, en el sentido de que está de acuerdo con las condiciones de la experiencia.

Desplazarse desde la 'posibilidad' hasta el esquema de la 'existencia', es desplazarse hasta aquello que se encuentra en la experiencia. Es desplazarse desde lo posible hasta lo real. Una montaña de oro deja de ser meramente posible y se convierte en cambio en real sólo cuando alguien, en uno u otro punto en el tiempo, haya establecido su existencia por medio de la experiencia.

El esquema de la necesidad es la 'existencia'; existencia no sólo en un tiempo particular, sino en todo tiempo.

Expresado de modo diferente, el esquema de la modalidad es: 'posibilidad', es decir, un concepto determinado de manera tal que tiene la posibilidad de existir en uno u otro momento. Lo real es lo que existe en un tiempo definido, y lo necesario es lo que existe en todo tiempo [13].

[13] «El esquema de la posibilidad es la concordancia de la síntesis de diferentes representaciones con las condiciones del tiempo en general (v. g.: que lo contrario no puede ser simultáneo en una cosa, sino sólo sucesivo); es, pues, la determinación de la representación de una cosa en algún tiempo.

El esquema de la realidad es la existencia en un determinado tiempo.

El esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo.» (B 184).

4

EL SISTEMA DE TODOS LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO

Los principios del entendimiento puro son juicios que son sintéticos y a priori. Son juicios que están condicionados por las categorías esquematizadas. La presente sección abordará no solamente el examen y clasificación de estos principios, sino también un intento de prueba de las categorías esquematizadas individuales [1].

En correspondencia con los esquemas de cantidad, cualidad, relación y modalidad hay cuatro principios:

Axiomas de la intuición

Anticipaciones de la percepción

Analogías de la experiencia

Postulados del pensamiento empírico

[1] Cfr. N. Kemp Smith, *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Nueva York, Humanities Press, 2.ª ed. 1962, página 343, y Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, página 224.

4.1. Axiomas de la intuición

Todo lo que aparece en la experiencia está condicionado por su ser intuido en el espacio y en el tiempo. Sin el espacio y el tiempo como formas a priori de intuición, nada podría existir en la experiencia. Pero para todo lo que existe en el espacio y en el tiempo, es válido el principio siguiente: todas las cosas son magnitudes extensas.

Si imagino una línea, se requiere, dice Kant, que la conciba como dibujada, es decir, como una magnitud formada al añadir un punto a otro. De igual modo, una duración de tiempo, se representa como recorrida, es decir, como surgida al añadir un momento a otro [2].

La afirmación de Kant de que no podemos concebir una línea sin dibujarla en nuestras mentes es equívoca, porque puede entenderse como afirmación psicológica. Puede considerársela como una aserción acerca de cómo funcionan realmente nuestras mentes cuando imaginamos una línea. Por lo tanto, podríamos suponer que significa que cada vez que pensamos en una línea o en cualquier otra figura geométrica, lo que ocurre, psicológicamente hablando, es que primero la dibujamos y sólo cuando está hecha tenemos la noción 'línea'. Pero esto no puede ser lo que Kant quiso decir. En primer lugar, sería una aserción psicológica de validez dudosa. Pocos, sean psicólogos o no, se sumarían a tal interpretación de cómo surge realmente la idea de una línea. En segundo lugar, y éste es quizá el punto fundamental, una aserción psicológica es completamente irrelevante desde el punto de vista kantiano. Kant quiere proponer principios que sean sintéticos a priori. Una aserción psicológica acerca de

[2] «No puedo representame una idea, por pequeña que sea, sin trazarla con el pensamiento, es decir, sin producir todas sus partes poco a poco, desde un punto, y así dibujar esa intuición. Lo mismo ocurre con el tiempo, por corto que sea. Pienso en el tránsito sucesivo de un momento a otro, por donde, mediante todas las partes de tiempo y su adición, prodúcese finalmente una determinada magnitud de tiempo.» (B 203).

cómo conseguimos formar tales representaciones es sintética a posteriori. No va acompañada de necesidad ni de validez universal. Sin caer en el absurdo, podríamos imaginar otros seres que formaran representaciones de un modo completamente diferente. Como aserción psicológica, ésta pertenecería a la misma categoría, por ejemplo, que la afirmación de que nadie podría construir una imagen mental de la letra D sin haber imaginado primero una A, una B y una C.

Hay, sin embargo, una diferencia entre decir que no se puede imaginar una línea sin dibujarla en el pensamiento y decir que no se puede concebir una línea sin concebirla como dibujada; y concebirla como dibujada significa, por supuesto, que es construida al añadir un punto a otro punto y que es, por lo tanto, una unidad sintética de una multiplicidad. Una línea debe ser pensada siempre como una línea dibujada, y una magnitud debe ser pensada siempre como una magnitud que ha sido construida. Además, es una proposición a priori (y según Kant sintética) que una línea sólo puede ser dibujada o construida, y una magnitud sólo puede surgir por un proceso continuo. Desde luego, un segmento de línea que se encuentra impreso en un libro de texto de geometría, no está dibujado; sólo está impreso. Pero la línea impresa es, en última instancia, impresión de una línea dibujada.

Y así sucede también con el tiempo. No es necesario, siempre que oigamos o usemos palabras tales como 'semana', 'tiempo' o 'año', recorrer la escala entera de tiempo para entender aquello de lo que estamos hablando. Reivindicar tal cosa, es una visión tan obviamente absurda que casi nadie la defendería. Sin embargo, lo que puede mantenerse como verdad a priori, es que, un período de tiempo debe ser pensado siempre como habiendo sido formado por un 'recorrido' continuo de la escala de tiempo (es decir, como formado al añadir un momento a otro momento), y que un intervalo de tiempo es una unidad sintética de una multiplicidad.

Los intérpretes de Kant han advertido frecuentemente que hay una contradicción aparente entre la Estética y

la Analítica (los Axiomas de la intuición)[3]. En la Estética, el espacio y el tiempo no son conceptos discursivos. No pueden ser considerados como la suma de diferentes segmentos espaciales y temporales; tales segmentos sólo pueden ser pensados como segmentos *de* espacio y segmentos *de* tiempo. Un segmento de espacio y un segmento de tiempo presuponen el espacio y el tiempo de los que son segmentos. El espacio y el tiempo preceden a sus partes y no viceversa. Pero en los Axiomas de la intuición, Kant mantiene que toda magnitud, todo lo que se extiende en el espacio y en el tiempo, está formado por la adición de un punto a otro. Nuestro entendimiento de algo extenso está determinado por la síntesis de una multiplicidad. El espacio y el tiempo, en la Analítica, se convierten en magnitudes discursivas.

Pero mientras que la Estética trata del espacio y del tiempo como formas a priori de intuición, como el espacio y el tiempo donde todo lo intuido ha de ser necesariamente intuido, la Analítica trata de las condiciones para comprender lo que se intuye. Y los axiomas de la intuición tratan de las condiciones para comprender lo intuido como una magnitud extendida en el espacio y en el tiempo. Mi pluma es una cosa extensa, una magnitud, y la comprensión de ella está determinada por la unidad sintética de una magnitud creada por el empleo de la categoría esquematizada de cantidad. Mi pluma ocupa y llena, por así decirlo, un lugar en el espacio. El espacio en el que existe y ocupa un lugar es el espacio no discursivo de la Estética. La extensión que se encuentra en un lugar particular y lo llena es la magnitud extensiva de los axiomas; es extensión discursiva.

La geometría, a la que Kant llama la matemática del espacio, trata de los principios de la construcción de figuras. El principio de los axiomas de intuición, es decir, el principio de que toda intuición es una magnitud extensiva, es, por lo tanto, básico en la geometría. No es en sí un axioma del que los restantes axiomas de

[3] Cfr., por ejemplo, H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, Nueva York, Humanities Press, 1936, II, pág. 122. Robert Paul Wolff *Kant's Theory of Mental Activity*, pág. 229.

la geometría puedan deducirse[4]. Indica las condiciones para tener en absoluto una geometría[5].

4.2. Anticipaciones de la percepción

Siempre que vemos, oímos, saboreamos, sentimos u olemos algo hay una impresión sensible. Una aserción acerca de una impresión sensible existente ha de ser siempre una proposición sintética a posteriori. Que tal aserción sea o no verdadera sólo lo puede confirmar la experiencia. No obstante, podemos, cree Kant, mantener de toda aserción acerca de una impresión sensible existente algo que es válido a priori, algo que puede decirse de antemano que es el caso, algo que puede ser *anticipado*.

Toda impresión sensible tiene un cierto grado. Esta es una proposición que puede afirmarse a priori y, por lo tanto, una proposición que se puede anticipar. El grado puede ir desde cero (es decir, desde el punto en el que no hay impresión sensible) hasta cualquier magnitud. Pero en cualquier momento dado, la impresión sensible tiene un grado absolutamente definido; tiene, como también lo expresa Kant, una intensidad definida. El grado o la intensidad que tiene una impresión sensible dada, lo ha alcanzado ésta aumentando continuamente en intensidad desde cero hasta el grado o intensidad que tiene en el momento dado. Que éste sea el caso no es una afirmación sintética a posteriori; a menudo, tal aumento no se experimenta en absoluto. Según Kant, es una proposición sintética a priori. Esto significa, en

[4] «Cierto que en la analítica, al presentar la tabla de los principios del entendimiento puro, he introducido algunos axiomas de la intuición; pero el principio que he citado allí no es por sí mismo un axioma. No servía más que para especificar el principio de la posibilidad de los axiomas en general, siendo, en consecuencia, un principio extraído de conceptos.» (B 761).

[5] Y no necesariamente la geometría euclidiana. Por lo tanto, la existencia de geometrías no-euclidianas no invalida a Kant. Cfr. Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, página 231.

otras palabras, que es una verdad determinada por las categorías esquematizadas del entendimiento, a saber, por las categorías esquematizadas de 'cualidad'. Las categorías de 'cualidad' son, como se estableció previamente, 'realidad', 'negación' y 'limitación'. Que sean esquematizadas significa que todo lo real (toda impresión sensible) tiene un grado definido (realidad y limitación) y que entre aquel grado y cero (negación) hay una escala continua que tiene que recorrer la impresión sensible en cuestión.

El principio de las anticipaciones de la percepción puede, por lo tanto formularse, según Kant, como un principio sintético a priori: todo lo que es real, todo lo que es objeto de sensación, tiene magnitud intensiva, es decir, un grado[6].

Kant llama a las categorías bajo 'cantidad' y 'cualidad' las categorías 'matemáticas', mientras que las categorías bajo 'relación' y 'modalidad' son llamadas categorías 'dinámicas'. De acuerdo con ello, los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción son llamados principios 'matemáticos', mientras que las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico son llamados principios 'dinámicos'. La razón de esta clasificación es que los principios matemáticos (es decir, que todo objeto de la experiencia debe ser considerado como magnitud extensiva o intensiva) sirven como presuposiciones de los diferentes axiomas de la matemática, y, además, otorgan validez a la aplicabilidad de la matemática a los objetos de la experiencia. Los principios dinámicos, por otra parte, tienen que ver con la existencia de objetos en mutua relación (por ejemplo, la existencia de causas y efectos). Los principios matemáticos son principios para la construcción de objetos; son constitutivos. Los principios dinámicos son presuposiciones de la física; no son principios de la física[7].

[6] «Su principio es: en todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene magnitud intensiva, o sea, un grado.» (B 207).

[7] «Los dos principios anteriores, que llamé matemáticos porque dan derecho a aplicar la matemática a los fenómenos, refe-

4.3. Las analogías de la experiencia

Hay tres analogías. El principio de las analogías es que la experiencia sólo es posible cuando hay una conexión necesaria entre percepciones sensibles[8].

Por 'experiencia' entiende Kant conocimiento empírico, es decir, conocimiento de un objeto a través de la percepción sensible. La experiencia es una síntesis de impresiones sensibles. Es una síntesis de una multiplicidad, una síntesis que es la expresión de la unidad necesaria de la conciencia, una expresión de la apercepción trascendental. Sin esta apercepción trascendental no habría ni conciencia ni conocimiento de un objeto.

Las categorías fueron esquematizadas, si se puede decir así, al ser puestas en relación con el tiempo puro, es decir, el tiempo como forma a priori de intuición. La categoría 'sustancia' es el medio por el que se posibilita la síntesis de la multiplicidad del cambio. La necesidad de algo inmutable en cualquier proceso de cambio es un juicio sintético a priori. La 'causalidad' expresa una secuencia objetiva en el tiempo; o por decirlo de otra forma, por medio de la causalidad es posible crear una

ríanse a los fenómenos según su mera posibilidad y enseñaban cómo éstos, tanto en lo que se refiere a su intuición, como también a lo real de su percepción, podrían ser producidos según reglas de una síntesis matemática; por eso, tanto en uno como en otro principio, pueden usarse las magnitudes numéricas y con ellas la determinación del fenómeno como magnitud... Muy de otro modo acontecerá con los principios que deben reducir *a priori*, bajo reglas, la existencia de los fenómenos. Pues como ésta no se puede construir, no podrán referirse más que a la relación de la existencia y no podrán dar más que principios *regulativos*. No hay que pensar aquí, pues, ni en axiomas, ni en anticipaciones; cuando una percepción nos sea dada en una relación de tiempo con otras (aunque sean indeterminadas), no podrá decirse *a priori cuál y cuán grande* sea esta otra percepción, sino cómo, según la existencia, está enlazada necesariamente con aquélla, en este *modo* del tiempo.» (B 221 s.).

[8] «Su principio es: la experiencia es posible sólo mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones.» (B 218).

síntesis de la multiplicidad de sucesión. Finalmente, una síntesis de la multiplicidad de cosas que existen simultáneamente es posible por medio de la categoría 'comunidad'. Las categorías 'sustancia', 'causalidad' y 'comunidad' son, por lo tanto, las categorías usadas por —y en cierto sentido la expresión de— los tres modos del tiempo: *duración, sucesión* y *simultaneidad (Beharrlichkeit, Folge* und *Zugleichsein)*[9]. Es una verdad sintética a priori que haya estos tres tiempos y que no haya otros[10].

[9] Robert Paul Wolff mantiene que las categorías de relación de Kant pueden ser derivadas del tiempo como la forma a priori de toda intuición interna: «En lugar de comenzar con la Tabla de Categorías y buscar determinaciones de tiempo, ¿qué ocurre si comenzamos con el tiempo como forma del sentido interno e intentamos derivar una Tabla de Categorías por análisis de la conciencia del tiempo? La respuesta, como veremos en las Analogías, es que ¡llegamos precisamente a las deseadas categorías de relación! Con esta simple revisión, de pronto, la Analítica entera se amolda súbitamente a una forma perfectamente lógica. Si se omite la Deducción Metafísica, ¿Cómo sería el argumento de Kant?

En primer lugar, se aduciría una prueba de que el mero hecho de la unidad de la conciencia implica la aplicabilidad a la experiencia de ciertas formas *a priori* de síntesis (la deducción): luego se añadiría al argumento el hecho de que la conciencia tiene una forma temporal (el esquematismo): finalmente vendría la deducción de las formas particulares de síntesis mediante un examen de la estructura de la conciencia del tiempo (las analogías). Empezando con la unidad de la conciencia, llegamos, finalmente, a la validez de la máxima causal. Esta reorganización de la Analítica disminuye algo la plausibilidad del sistema de categorías —aquellas que no pueden ser extraídas de la conciencia del tiempo deben simplemente ser abandonadas—, pero aumenta enormemente la fuerza del argumento. Puede verse de hecho cómo Kant deduce la máxima causal a partir de la naturaleza de la conciencia subjetiva» *(Kant's Theory of Mental Activity*, páginas 209-210).

[10] No parece correcto llamar 'duración' *(Beharrlinchkeit)* a *un* modo de tiempo; en cualquier caso, no lo parece en el sentido en el que la sucesión y la simultaneidad son modos de tiempo. El mismo Kant no está, obviamente, del todo convencido, pues en B 226 dice: «Sólo en lo permanente son, pues, posibles relaciones de tiempo (pues simultaneidad y sucesión son las únicas relaciones en el tiempo), es decir, lo permanente es el *substrato* de la representación empírica del tiempo mismo y en ese substrato tan sólo es posible una determinación de tiempo» (B 226).

Las reglas para la unidad sintética dentro de estos tres modos de tiempo son las tres analogías[11].

La primera analogía.—Todo existe en el tiempo, todo es, por lo tanto, una multiplicidad de impresiones sensibles que ocurren sucesivamente, o de impresiones sensibles que surgen simultáneamente. Decir que el tiempo existe significa que los dos determinantes del tiempo, 'simultaneidad' y 'sucesión', se aplican a las impresiones sensibles. No tendría sentido decir que la simultaneidad y la sucesión se aplican al tiempo mismo. Kant expresa esto de manera equívoca al decir que el tiempo no cambia[12]. Lo cual es, ciertamente, equívoco porque implica que tiene sentido decir o que el tiempo no cambia o que cambia, y está claro que ninguna de estas proposiciones tiene significado alguno. Lo que debe decirse, sin embargo, es que hablar del cambio es presuponer la existencia de algo que no cambia. Este modo de pensar no es nuevo. El sustrato de Aristóteles, por ejemplo, es algo que permanece inmutado en el proceso de cambio, y sin el cual no podríamos hablar de cambio. Descartes habla también de lo que permanece siendo una y la misma cosa, a pesar del hecho de que nuestras impresiones sensibles cambian.

Con Kant, el argumento es que una condición necesaria para decidir si algo ocurre antes de, después de o simultáneamente a otra cosa, es que haya algo que permanezca incambiado[13]. Podemos expresar esto de modo

[11] «Esta *unidad sintética* en la relación temporal de todas las percepciones, unidad que *está determinada a priori*, es, pues, la siguiente ley: que todas las determinaciones empíricas de tiempo deben estar bajo reglas de la determinación general del tiempo; y las analogías de la experiencia de que ahora vamos a tratar, deben ser esas reglas.» (B 220).

[12] Como dice Eduard Caird: «Se puede objetar que decir que 'el tiempo' mismo no cambia, es lo mismo que decir que el morir no muere» *(Critical Account of the Philosophy of Kant*, 1, página 541), citado en *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, de N. Kemp Smith, pág. 359.

[13] «Nuestra *aprehensión* de lo múltiple del fenómeno es siempre sucesiva y, por tanto, siempre cambiante. Así, pues, por ésta solamente no podemos nunca determinar si ese múltiple, como

diferente diciendo que debe haber siempre un sujeto de cambio. Decir que hay un cambio es decir que hay algo que cambia. Este 'algo' es el sujeto del cambio (o en lenguaje aristotélico, el sustratum del cambio). El sujeto del cambio es el mismo, después del cambio, que antes de producirse el cambio. Supóngase, por ejemplo, que decimos que la cosa T cambia de ser A a ser no A. T tenía la propiedad A antes de empezar el proceso, pero carece de ella después de cesar el proceso. T, sin embargo, aún es T. Si T cambia, de modo que ya no es T, es decir, si T ha cambiado de ser T a ser U, sólo puede expresarse diciendo que X ha cambiado de ser T a ser no T(a saber, U). X es entonces el sustrato del cambio, el sustratum que debe presuponerse necesariamente.

La segunda analogía.—En esta analogía Kant intenta probar el principio de causalidad, y es, por lo tanto, en esta analogía donde cree haber refutado a Hume. Kant formula lo que hay que probar del modo siguiente: todos los cambios se producen en conformidad con la ley de conexión de causa y efecto [14]. O como se expresa en la primera edición: «Todo lo que sucede (comienza a suceder) presupone algo a lo cual sigue según una regla» [15].

Supongamos que miro una casa. Comienzo por mirar la chimenea y el tejado, y a continuación dejo descender mi mirada hasta la planta baja. Las impresiones visuales llegan según una secuencia definida. Si hubiera empezado mirando la primera planta y alzando después la mirada, las impresiones visuales habrían llegado según la secuencia contraria. El orden de mis impresiones sensibles depende del orden en que decido mirar la casa. El orden está determinado no objetiva, sino subjetivamente. Expresado de otro modo, la secuencia de impresiones visuales no indica que algo ha sucedido a la casa; no señala a una ocurrencia o a un evento. Del hecho de que tengo primero las impresiones visuales A y después las impresiones viuales B, no puedo concluir que se produjo un evento, a saber, el evento A-B.

Supongamos, a continuación, que miro una barca que está navegando río abajo. Primero veo la barca en A y después en B. Que tengo las impresiones visuales en la secuencia A-B no es algo que elijo del mismo modo que puedo elegir el tener según cierta secuencia las impresiones visuales de la casa. La secuencia A-B en el caso de la casa es subjetiva, pero en el caso de la barca navegando río abajo es objetiva. Aquí no puedo tener B antes de haber tenido A. El orden temporal entre A y B es objetivo, es decir, necesario. Esta secuencia objetiva y necesaria es el criterio de un evento. La casa que miro no es un evento ni una ocurrencia; no es algo que sucede. La barca navegando río abajo, por otra parte, es un evento; es algo que ocurre. La secuencia de impresiones, con respecto a la casa, es subjetiva y reversible. La secuencia de impresiones sensibles, con respecto a la barca navegando en el río, es objetiva, necesaria e irreversible. Es regular y ocurre según una regla. Y tal regularidad, tal regla, es una condición necesaria para poder distinguir una secuencia subjetiva de una secuencia objetiva, para poder distinguir aquello que no es un evento de aquello que lo es.

Sin tal regla, que determina objetivamente (necesariamente) la secuencia de impresiones sensibles, no habría posibilidad de usar conceptos tales como 'evento' y 'ocurrencia'; y sin esta posibilidad no sería posible hacer juicios objetivos fueran cuales fueran, ni tener ninguna experiencia (pues, como creyó Kant haber mostrado en la deducción trascendental, el concepto 'objeto' o 'lo objetivo' es una condición necesaria de la experiencia [16].

objeto de la experiencia, es simultáneo o se sucede, de no haber en su base algo que *existe siempre*, es decir, algo que *queda* y *permanece*, no siendo el cambio y la simultaneidad sino otros tantos modos (del tiempo) de ese algo, modos de existir ese permanente.» (B 225-226).

[14] «Todas las alteraciones suceden según la ley del enlace entre causa y efecto.» (B 232).

[15] La primera edición formula el principio así: «Todo lo que ocurre (comienza a ser) supone algo anterior a lo cual sigue *según una regla*.» (A 189).

[16] «Si pues mi percepción ha de contener el conocimiento de

Es importante acentuar que es el principio de causalidad y no una ley causal empírica, lo que Kant cree haber probado aquí. Qué es la causa de qué, sólo puede decidirse por observación empírica. Lo que es cierto a priori es sólo que los eventos tienen lugar según una regla definida, pero cuál sea esta regla, en tal o cual situación, se debe determinar a posteriori. Si veo que algo sucede o veo que algo ha sucedido, puedo saber a priori que hay una causa (que hay, como dice Kant, un evento que ha sido seguido, según una regla definida, por el evento que he observado). Pero sólo la experiencia puede decidir cuál es esta causa [17].

La tercera analogía.—En la segunda analogía Kant distingue entre sucesión temporal subjetiva y sucesión temporal objetiva. La secuencia de impresiones sensibles en el caso de la casa es subjetiva, mientras que la secuencia de impresiones sensibles en el caso de la barca navegando río abajo es objetiva. La secuencia subjetiva no constituye un evento, pero sí lo constituye la secuencia objetiva. La diferencia entre las secuencias subjetivas y objetivas se muestra también en el hecho de que una es reversible y la otra no.

Si hay una relación causal entre dos eventos A y B, entonces A existe antes que B. A y B no pueden existir simultáneamente. La condición para decir que dos cosas existen en uno y el mismo tiempo es que la secuencia de sensaciones es reversible. Para poder hablar de coexistencia, las impresiones sensibles deben ser impresiones sensibles de un objeto. Lo que se puede decir que coexiste, cuando las impresiones sensibles son reversibles, no son las impresiones sensibles en sí, sino aquello de lo que las impresiones sensibles son impresiones sensibles. Tengo la impresión sensible del tejado y luego una impresión sensible del sótano; lo que existe simultáneamente es el tejado y el sótano, no la impresión sensible del tejado y la impresión sensible del sótano. Tengo una impresión sensible de la Luna y una impresión sensible de la Tierra. La secuencia de estas dos impresiones sensibles es reversible, pero la Luna y la Tierra coexisten.

Todas las cosas que existen simultáneamente se encuentran en relación recíproca. Esto es lo que mantiene Kant en la tercera analogía [18], y lo que pretende probar.

Una barca navegando río abajo que se encuentra primero en A y luego en B, no puede ser vista de nuevo en A, si se supone que continúa navegando en la misma dirección. Si la secuencia fuera de pronto reversible, de modo que además de poder verla en B o en C yo pudiera verla de nuevo en A, entonces debería concluir o bien que era una ilusión óptica o bien que realmente no era la misma barca. Lo que habría ante mí no sería una, sino dos barcas que se encontrasen en el río simultáneamente en A y B (o en C). Si además llegase a convencerme de que realmente se trataba de dos barcas que exis-

un suceso, en el que algo realmente sucede, deberá ser un juicio empírico, en el cual se piense que la sucesión es determinada, es decir, que supone otro fenómeno, según el tiempo, al que sigue necesariamente, o según una regla. En el caso contrario, si yo pusiera lo antecedente y no siguiera a ello necesariamente el suceso, entonces debería considerar a éste como un juego subjetivo de mis imaginaciones y, si a pesar de todo me representase algo objetivo, llamarlo mero sueño. Así, esa relación de los fenómenos (como percepciones posibles), por la cual lo siguiente (lo que sucede) es determinado en el tiempo conforme a su existencia, necesariamente y según una regla, por algo antecedente, esto es, la relación de causa a efecto, es la condición de la validez objetiva de nuestros juicios empíricos, en lo que atañe a la serie de las percepciones, y con ello de la verdad empírica de esas percepciones y, por lo tanto, de la experiencia. El principio de la relación causal en la serie de los fenómenos vale, pues, antes de todos los objetos de la experiencia (bajo las condiciones de la sucesión), porque ese principio mismo es el fundamento de la posibilidad de semejante experiencia.» (B 246 s.).

[17] Refiriéndose a Hume dice Kant: «Hume estaba equivocado por tanto al inferir partiendo de la contingencia de nuestra determinación *según la ley*, la contingencia de la *ley misma*.» (B 794).

[18] «Todas las sustancias, en cuanto pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca» (B 256). En la primera edición se lee: «Todas las sustancias, por cuanto *son simultáneas*, están en universal comunidad (es decir, acción recíproca mutua).» (A 211).

tían simultáneamente, podría entonces desplazar la mirada de una a la otra. Podría asegurarme de ello confirmando que la secuencia de impresiones sensibles era reversible. Pero decir que la secuencia era reversible significaría sencillamente que no era una cuestión de relación causal. El tejado no es la causa del sótano y el sótano no es la causa del tejado. Sin embargo, aunque sería un sinsentido mantener que el tejado es la causa del sótano o que el sótano es la causa del tejado, no es un sinsentido (por lo menos Kant lo cree así) mantener que hay una relación recíproca entre ellos, es decir, que el tejado depende (es un efecto) del sótano, al mismo tiempo que el sótano depende (es un efecto) del tejado. En otras palabras, si una secuencia de impresiones sensibles no es reversible, nos encontramos con una relación causal. Si, por otra parte, la secuencia es reversible, es decir, si según propia conveniencia puedo comenzar con A y luego ir a B, o empezar con B e ir a A, entonces es cuestión de relación de interacción; una tal relación recíproca indica simultaneidad (coexistencia).

Que las impresiones sensibles siguen unas a otras de acuerdo con una regla es, según la segunda analogía de Kant, lo mismo que decir que existe una relación causal, y si la secuencia es reversible, hay entonces una regla que me permite ir de B a A o, en otras palabras, independientemente de que vaya en un sentido o en otro, el curso de las impresiones sensibles es regular. Hay, por lo tanto, una relación causal mutua: hay una relación recíproca.

Supongamos que éste no fuera el caso; supongamos que las cosas o sustancias diferentes existieran independientemente unas de otras, que estuvieran totalmente aisladas. En ese caso sería imposible descubrir que algo existiera simultáneamente a (o antes o después que) otra cosa. Esto, por lo menos, es lo que Kant mantiene. En otras palabras, no podría concluir de una secuencia de impresiones sensibles y su posible reversibilidad que fueran impresiones sensibles de cosas que existieran en uno y el mismo momento.

Una secuencia temporal es objetiva cuando es objetivamente determinada, es decir, es determinada por una regla o ley. La secuencia objetiva temporal (sucesión) es una expresión de causalidad. La simultaneidad objetiva no expresa causalidad. Pues si A es la causa de B, A y B no existen simultáneamente. Lo que se requiere aquí, según Kant, es que A dependa de B, que B actúe sobre A, y también que B dependa de A y que A actúe sobre B. En otras palabras, tiene que haber reciprocidad entre A y B.

Las analogías son principios para la síntesis de lo múltiple con respecto al tiempo. Son principios determinados no por la experiencia, sino por la apercepción pura; establecen las condiciones de la experiencia. Sustancia, causalidad e interacción (reciprocidad) son condiciones necesarias para crear una unidad con respecto a lo que Kant llama los tres modos del tiempo: duración, sucesión y simultaneidad. Ya que estos tres modos son condiciones necesarias de la experiencia de los principios que los determinan —es decir, que establecen las condiciones bajo las que podemos hablar de duración, sucesión y simultaneidad—, son igualmente condiciones necesarias de la experiencia. Y las condiciones para crear una unidad con respecto a duración, sucesión y simultaneidad, son sustancia, causalidad e interacción (reciprocidad). Sustancia, causalidad y reciprocidad son, en otras palabras, las condiciones de la experiencia. Si por naturaleza entendemos la conexión de las cosas que existen, y si, además, todo existe en el tiempo, entonces las analogías determinan la naturaleza. Pues son las analogías las que determinan esta conexión. Las leyes empíricas, cuya validez se verifica por la experiencia, son, pues, solamente posibles en virtud de la condición a priori de la experiencia que proporcionan las analogías [19].

[19] «Por naturaleza (en sentido empírico) entendemos la conexión de los fenómenos según su existencia, ajustados a reglas necesarias, es decir, leyes. Hay, pues, ciertas leyes, que son leyes *a priori*, que hacen posible una naturaleza; las leyes empíricas no pueden tener lugar y ser descubiertas, si no es por medio de la experiencia y como consecuencia de aquéllas leyes originarias por las cuales tan sólo es posible la experiencia misma. Nuestras analogías presentan, pues, propiamente la unidad de la natura-

El primer postulado.—Los postulados no son principios con respecto a las condiciones de la experiencia. Indican las condiciones bajo las que algo puede ser considerado como posible, real o necesario. O, si se prefiere, aclaran lo que debe entenderse por los conceptos modales 'posibilidad', 'realidad' y 'necesidad'.

El primer postulado afirma que lo posible es lo que está de acuerdo con las condiciones formales de la experiencia [20].

Esta definición de lo posible es diferente de, por ejemplo, la de Leibniz. Según Leibniz, todo lo que está libre de contradicción es posible. El criterio de existencia posible es estar libre de contradicción. Pero para Kant estar libre de contradicción no es suficiente. Para que un concepto pueda tener existencia posible debe además estar de acuerdo con las condiciones de la experiencia —es decir, debe estar de acuerdo con los axiomas de la intuición, las anticipaciones de la percepción y las analogías de la experiencia [21].

leza, en la conexión de todos los fenómenos, bajo ciertos exponentes, que no expresan otra cosa que la relación del tiempo (en cuanto éste comprende en sí todo cuanto existe) con la unidad de la apercepción, que sólo en la síntesis según reglas puede tener lugar. En conjunto, dicen, pues, estas analogías: todos los fenómenos están en una naturaleza y deben estar en ella, porque, sin esta unidad *a priori*, no sería posible unidad alguna de la experiencia y, por lo tanto, determinación alguna de los objetos en la misma.» (B 263).

[20] «Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es *posible*.» (B 265).

[21] La formulación de Kant del primer postulado podría sugerir que no creía que sólo aquello que está de acuerdo con las condiciones de la experiencia es posible. De que el estar de acuerdo con las condiciones de la experiencia implique justamente el ser posible, no se sigue que lo posible envuelva estar de acuerdo con las condiciones de la experiencia. Que Kant cree que sólo lo que está de acuerdo con las condiciones de la experiencia es posible se sigue, sin embargo, de lo que dice en B 267: «El postulado de la posibilidad de las cosas exige, pues,

Decir que algo es una posibilidad, en el sentido en el que se ha de entender el concepto 'posibilidad', según el primer postulado, es decir que es una posibilidad empírica. Es una posibilidad en el sentido en el que puedo decir, por ejemplo, que es posible que exista petróleo en el subsuelo de Dinamarca. Esto indica que creo que hay alguna evidencia de ello pero que no estoy seguro de mi posición; si resulta que no se encuentra petróleo, entonces, en el sentido en el que Kant toma la palabra, esto es lo mismo que decir que obviamente no era una posibilidad. Y si se encuentra petróleo, entonces digo que no solamente aquello era una posibilidad, sino que es ese realmente el caso. Puedo creer que algo es una posibilidad, y querer decir con eso que soy incapaz de decidir si de hecho es o no es posible. Este significado kantiano es diferente del significado que a menudo tiene este concepto. Según este último significado puedo decir, por ejemplo, que la existencia de una montaña de oro es una posibilidad. Tal suposición no es una contradicción (como sería, por ejemplo, la suposición de la existencia de un cuadrado redondo). Una montaña de oro es, ciertamente, un objeto que sabemos bien que no existe pero podemos, no obstante, imaginarla fácilmente como existente. Ahora bien, según el punto de vista de Kant, el hecho de que no se encuentre tal montaña prueba que no es posible. Pero mientras no tengamos evidencia empírica en pro o en contra, podremos creer que su existencia es una posibilidad.

El segundo postulado.—La diferencia entre posibilidad y realidad es una cuestión de impresión sensible. Mientras algo no sea verificado, es decir, no se establezca en la experiencia, no puede ser considerado como real. El criterio para que algo sea real es que aparezca como percepción sensible [22], o pueda ser relacionado con ella.

que el concepto de éstas convenga con las condiciones formales de una experiencia en general.»

[22] Kant formula el segundo postulado de este modo: «Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación), es real.» (B 266).

La determinación de algo como real no requiere que aparezca como percepción sensible o impresión sensible. El que algo sea real o no, no depende de la eficacia de nuestros órganos sensibles. Es suficiente con que existiera como impresión sensible si nuestros órganos sensibles fueran lo suficientemente agudos. De una impresión sensible particular podemos inferir a menudo, por medio de ciertas leyes empíricas, la existencia de algo que no aparece como impresión sensible, pero que aparecería como tal si nuestros órganos sensibles fuesen lo suficientemente agudos [23]. El segundo postulado expresa así la tesis empírica de que la reflexión sobre un concepto nunca es base suficiente para garantizar nuestra conclusión de que ese concepto es de algo real. Sólo la percepción sensible puede decidir lo que es real.

El tercer postulado.—Si veo hervir el agua, esto es un signo de algo real, y tal es justamente lo que dice el segundo postulado. Si, además, puedo establecer que el agua está hirviendo como consecuencia de haber sido calentada hasta 100 grados, entonces he establecido que lo existente (agua hirviendo) es algo que necesariamente ocurrirá cuando y donde estas condiciones estén presentes [24]. Una consecuencia de la segunda analogía parece ser que todo lo real sea también necesario. Todo ocurre según determinada ley y por lo tanto todo debe ser necesario. La diferencia entre lo real y lo necesario es, por lo tanto, epistemológica —es una distinción con respecto a nuestro conocimiento de la cosa existente—. Que algo aparezca como percepción sensible nos autoriza meramente a llamarlo real. Sólo cuando algo es reconocido como evento deducible por una ley empírica particular, es reconocido como necesario.

[23] «Así conocemos la existencia de una materia magnética, que penetra todos los cuerpos, por la percepción de la atracción de la limadura de hierro, aunque una percepción inmediata de esa materia, es imposible por la constitución de nuestros órganos.» (B 273).

[24] El tercer postulado lo formula así: «Aquello cuya conexión con lo real está determinado según condiciones universales de la experiencia, es (existe) *necesariamente.*» (B 266).

Pero incluso si no se sabe que es necesaria alguna cosa existente, podemos saber a priori, por virtud de la segunda analogía, que se puede saber que es necesario. Todo lo que ocurre es real y necesario. Es real *qua* percepción sensible, es necesario *qua* ley natural por medio de la cual puede ser calculado de antemano.

Pero no es sólo lo real lo que se combina con lo necesario. Otra consecuencia del punto de vista de Kant sobre los tres conceptos modales es que lo posible coincide también tanto con lo real como con lo necesario [25]. No hay nada en este mundo que no sea al mismo tiempo posible, real y necesario. La condición para decir que una cosa particular es o posible, o real o necesaria, depende del grado de conocimiento que tengamos de sus conexiones con otras cosas. Si se me preguntara si hará sol el domingo, podría contestar que es posible, y podría querer decir con ello que no tengo suficiente conocimiento de las condiciones meteorológicas para poder afirmar que hará o que no hará sol. Si el domingo descubro que realmente hace sol, entonces el hecho queda establecido. Y si hubiera tenido suficiente conocimiento de las leyes meteorológicas, por medio de esas leyes podría haber visto por qué necesariamente tenía que hacer sol.

La «Refutación del idealismo» de Kant.—Como sección especial bajo los postulados del pensamiento empírico, Kant añade su famosa *Widerlegung des Idealismus,* en la que distingue entre idealismo problemático y dogmático. Por idealismo problemático se refiere a la hipótesis de que la existencia de objetos espaciales es o dudosa o incapaz de prueba; un idealismo que él adscribe a Descartes. El idealismo dogmático, por otra parte, su-

[25] «'Todo lo real es posible'; de donde se sigue, naturalmente, según las leyes lógicas de la conversión, la proposición particular: 'algún posible es real', la cual parece significar que hay muchos posibles que no son reales. Ciertamente parece que se puede sin dificultad poner el número de las cosas posibles más alto que el de las reales, pues a lo posible hay que añadir algo más para obtener lo real. Pero no conozco esa adición a la posibilidad; pues eso que habría que añadir a lo posible sería un imposible.» (B 283 s.).

pone que la existencia del espacio, y con ello de objetos espaciales, es una imposibilidad. Kant atribuye esta forma de idealismo a Berkeley. Contra estas dos formas de idealismo Kant mantiene que experimentamos directamente objetos externos, e intenta probarlo al mostrar que tal experiencia es una presuposición necesaria de la autoconsciencia (la autoconsciencia que es el punto de partida del idealismo problemático)[26].

Soy consciente de mi propia existencia, una existencia que se da en el tiempo. Esta autoconsciencia es empírica. Como hemos visto en la primera analogía, toda determinación del tiempo no sólo requiere cambio, sino también algo que no cambia (*etwas Beharrliches*). El cambio sólo tiene sentido cuando tenemos un criterio para determinar lo que no ha cambiado. La autoconsciencia empírica está constituida por un flujo continuo de representaciones; la vida de conciencia es una sucesión de varios fenómenos de la conciencia (cfr. la expresión de William James «el torrente de conciencia»). Para poder conocer mi propia conciencia, que experimento como flujo de representaciones, se requiere algo que no cambie, pero este elemento que no cambia, por medio del que reconozco mi conciencia como mía, no lo puedo encontrar en mí mismo. Por lo tanto se ha de encontrar fuera de mí. Sólo se puede encontrar en aquellos objetos que son intuidos en el espacio, como Kant argumentó en la primera analogía.

Kant no aplica la categoría esquematizada de sustancia a la autoconsciencia. Lo incambiable que tendría que presuponer en ese caso, sería la apercepción trascendental que, según él, no es una sustancia. La apercepción trascendental es la presuposición de todas las categorías y, por lo tanto, no puede ser subsumida bajo ninguna de ellas[27].

Descartes empezó con un *cogito* y pensó poder derivar de ahí la existencia del mundo externo. Kant piensa que el hecho de que haya un *cogito* sólo es posible bajo la condición de que haya una experiencia directa del mundo externo. Experimentamos objetos externos inmediata y directamente. El espacio, y con ello el mundo externo, tienen existencia objetiva. Difícilmente podría decirse de modo más explícito lo que Kant enuncia aquí: que el espacio, y lo que se experimenta en el espacio, no son subjetivos, sino objetivos en todos los aspectos. Kant es, como él mismo dice, un realista empírico. Ciertamente, también se autodenomina idealista trascendental. Lo que quiere decir con esta segunda designación se discutirá más tarde.

[26] La tesis de Kant dice así: «La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí.» (B 275).

[27] Cfr. A. C. Ewing. *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason,* Londres, Methuen & Co., Ltd., 1961, pág. 151.

5

FENÓMENOS Y NOUMENOS

Una y otra vez en la *Crítica de la Razón Pura*, Kant subraya que las categorías son solamente aplicables a lo que es dado en el espacio y el tiempo. Las categorías tienen aplicabilidad empírica, pero no trascendente. No podemos, por lo tanto, entender a algo como un objeto trascendente —esto es, un objeto que no aparece en el espacio y el tiempo.

Pero del hecho de que llamemos 'fenómenos' a lo que es intuido en el espacio y el tiempo, se sigue que tiene que tener sentido hablar de lo que no es fenómeno y a lo que Kant llama la cosa-en-sí o 'noumeno'[1]. Pero aquí, según Kant, se esconde un peligro. Porque el formarse el concepto de un noumeno presupone ya el empleo de las categorías. No podemos entender nada, no podemos formar pensamiento o concepto alguno si no es por medio de categorías. Y las categorías, como justamente se ha subrayado, no pueden ser empleadas trascendentemente, sino sólo empíricamente. El peligro estriba así en pensar

[1] «Desde el principio, empero, se advierte aquí una ambigüedad que puede ocasionar un grave malentendido; y es que el entendimiento, cuando llama, en cierto sentido, mero fenómeno a un objeto, se forja al mismo tiempo, fuera de ese sentido, una representación de *un objeto en sí mismo*, y por ende se figura poder también obtener un concepto de este *objeto*» (B 306 s.).

que podemos formar un concepto de un noumeno, lo que, de acuerdo con la filosofía crítica, es justamente algo que no puede hacerse.

Kant distingue, por lo tanto, entre un significado negativo y uno positivo del concepto 'noumeno'. En su significado negativo, el concepto 'noumeno' no es un objeto de intuición. En el sentido positivo del concepto, 'noumeno' significa un objeto que puede ser intuido mediante un tipo especial de intuición no sensible. Kant rechaza el significado positivo del concepto, no porque sea carente de sentido, sino porque presupone un tipo de intuición que él sostiene que no poseemos[2]. Este argumento, sin embargo, no es puramente epistemológico o lógico, sino más bien psicológico: si hubiéramos sido otro tipo de seres, que tuvieran un tipo diferente de intuición, a saber una intuición no sensible, entonces habríamos tenido la posibilidad de intuir tales objetos. Si aceptamos, sin embargo, una interpretación epistemológica o lógica de la *Crítica de la Razón Pura,* lo cual de hecho nos exige Kant, hemos de insistir en que el concepto de 'intuición' sólo tiene significado cuando se entiende en el sentido en que Kant lo define en la Estética. Pero cualquiera que sea el estatuto lógico que pueda tener el concepto 'noumeno' en su significado positivo, es en todo caso rechazado por Kant, que sólo reconoce el significado negativo. El concepto 'noumeno' no es así un concepto de algún objeto sensible cualquiera que éste sea, sino que es un concepto de algo que no es un objeto que pueda ser percibido por los sentidos —que es lo mismo que decir que no es un concepto de objeto alguno en absoluto.

Clasificar los objetos como empíricos y trascendentales repectivamente (fenómenos y noumenos) es, por lo tanto, según Kant, malentender la cuestión; una tal división presupondría que el concepto 'noumeno' ha sido tomado

[2] «Pero si entendemos por noúmeno un *objeto de una intuición no sensible,* entonces admitimos una especie particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y cuya posibilidad no podemos conocer; y éste sería el noúmeno en sentido *positivo*» (B 307).

en el sentido positivo. La consideración que hace Kant de los noumenos es así harto diferente, por ejemplo, de la consideración que hace Locke del objeto externo. Según Locke el objeto externo es precisamente un objeto, si bien es un objeto acerca del cual no podemos conocer nada más, sino que tiene cualidades primarias que son numéricamente diferentes de las ideas primarias, aun cuando sean cualitativamente idénticas a ellas.

Si no es, sin embargo, permisible, o es incluso carente de sentido, suponer la existencia de dos tipos de objetos, es no obstante permisible, e incluso necesario, tener el *concepto* noumeno, a saber, como un concepto que limita lo que es intuido en el espacio y el tiempo, como aquello que pone límites a lo que puede ser *intuido* y por lo tanto conocido [3].

---

[3] «El concepto de noúmeno es, pues, sólo un concepto-límite, para poner coto a la pretensión de la sensibilidad; tiene, por tanto, sólo un uso negativo. Pero, sin embargo, no es fingido caprichosamente, sino que está en conexión con la limitación de la sensibilidad, sin poder, sin embargo, asentar nada positivo fuera de la extensión de la misma» (B 310 s.).

«El concepto de noúmeno, tomado meramente como problemático, sigue siendo, sin embargo, no sólo admisible sino hasta inevitable, como concepto que pone limitaciones a la sensibilidad» (B 311).

6

LA ANFIBOLIA DE LOS CONCEPTOS DE REFLEXIÓN

En esta sección (o *Anhang*, como se la llama en la *Crítica*) Kant se vuelve a la filosofía de Leibniz y trata de señalar los errores en que descansa. Cuatro son los aspectos de esta filosofía examinados por Kant: 1), identidad y diferencia; 2), concordancia y oposición; 3), lo interno y lo externo; 4), materia y forma.

El error de Leibniz, según Kant, es que pasa por alto la importancia de la sensación para el conocimiento. Para Kant, tanto *Verstand* (el entendimiento) como *Sinnlichkeit* (la sensibilidad) son necesarios para el conocimiento; son lo que llama, quizá un tanto infelizmente, las dos *Erkenntnisquellen* (fuentes de conocimiento), *Erkenntnisvermögen* (potencias de conocimiento), *Erkenntniskräfte* (facultades de conocimiento) o *Erkenntnisarten* (especies de conocimiento). Infelizmente no sólo porque son expresiones psicológicas y, por lo tanto, contrarias al punto de vista epistemológico que se halla en la Crítica de la Razón Pura, sino también porque dan la impresión de que podemos obtener conocimiento o bien mediante el entendimiento sólo o bien mediante la sensación sola, un punto de vista al que Kant se opone vigorosamente.

Kant critica a Leibniz por deducir juicios concernientes a la realidad a partir de conceptos solos, sin apoyarse en la sensación. Kant expresa formalmente el error

leibniziano como sigue: Leibniz no se da por contento con el uso aceptado del principio *Dictum de omni et nullo;* lo usa también, por así decirlo, de un modo negativo. Es correcto mantener que lo que vale para todo dentro de una cierta clase, vale también para todo miembro singular de esa clase. Pero, por supuesto, no tenemos derecho a concluir que porque un predicado dado no pertenezca a todo miembro de una cierta clase, no pertenezca a miembro alguno de esa clase. Kant expresa el principio de este modo: lo que universalmente concuerda con, o contradice, un concepto, concuerda también con, o contradice, todo lo que está incluido bajo ese concepto; mientras que el principio negativo, principio que él rechaza, se expresa de esta manera: lo que no pertenece a un concepto, no pertenece tampoco a lo que está incluido bajo este concepto[1].

Es verdad de todos los pájaros que tienen alas, ponen huevos y respiran con sus pulmones. Esto es, por lo tanto, asimismo verdadero del pájaro particular al que ahora sucede que estoy mirando Pero del hecho de que no es verdad de todos los pájaros que sean negros, no podemos concluir que ello no sea verdad de algunos pájaros.

Uno de los principios metafísicos de Leibniz es el principio de la identidad de lo que no tiene características diferentes. Es el bien conocido *principium identitatis indiscernibilium.* Uno no puede tener un concepto de dos cosas que son en todos los respectos idénticas (esto es, dos cosas que son sólo numéricamente diferentes). Que dos cosas son numéricamente diferentes significa que están localizadas en diferentes lugares en el espacio. El libro que yace frente a mí es solamente un libro; es numéricamente idéntico consigo mismo. En la librería hay diez ejemplares del mismo libro. Estos diez ejemplares son todos idénticos, pero son numéricamente diferentes. De acuerdo con Leibniz, no puede haber dos cosas que sean idénticas en todos los respectos y, sin embargo, numéricamente diferentes. La diferencia numérica implica, en adición, una diferencia con respecto a los predicados que pertenecen a las dos cosas.

[1] «Hay que decir, ciertamente, que lo que conviene o contradice a un concepto general, conviene o contradice también a todo lo particular contenido bajo ese concepto *(dictum de omni et nullo);* pero sería absurdo alterar ese principio lógico de modo que dijera así: lo que no está contenido en un concepto general, tampoco está contenido en los particulares que se hallan bajo ese concepto; pues éstos son precisamente conceptos particulares, porque contienen más que lo pensado en general. Ahora bien, en este último principio es realmente en el que se funda todo el sistema intelectual de *Leibniz;* este sistema cae, pues, al mismo tiempo que dicho principio, y con él toda la ambigüedad que se origina en el uso del entendimiento» (B 337).

Este principio es en parte una consecuencia de otro de los principios de Leibniz, el llamado principio de *inesse.* En todo juicio verdadero, el predicado predica sólo algo que podría haber sido conocido a priori si hubiéramos tenido un conocimiento completo del concepto del sujeto. Es ciertamente por experiencia como hemos aprendido, por ejemplo, que el agua se congela a los cuatro grados pero ello es porque a nosotros no nos es posible aprender a conocer el concepto 'agua' de otro modo. Si hubiéramos tenido suficiente conocimiento sobre la naturaleza del agua, habríamos sabido que el predicado 'se congela a los cuatro grados' se sigue del concepto mismo. Esta relación vale asimismo para conceptos individuales. Leibniz llega al extremo de mantener que el que tuviera, por ejemplo, un conocimiento perfecto del concepto 'Alejandro Magno' (lo que Leibniz llama *haeccéitas* de Alejandro), sería también capaz de conocer a priori lo que puede ser predicado verdaderamente acerca de Alejandro, incluyendo todo lo que Alejandro pensó, dijo e hizo, y todo lo que le sucedió —si, por ejemplo, murió de muerte natural o fue envenenado[2]. Si todo concepto está determinado sin ambigüedad por todo y cada predicado que le pertenezca, entonces se sigue, de acuerdo con Leibniz, que dos cosas no pueden ser diferentes meramente con respecto a su situación en el espacio. Todo individuo es un individuo por ser un individuo distinto, y no algún otro individuo; y es un indi-

[2] Cfr. Leibniz, *Nouveaux Essais,* XXVII, Secs. 1-3, *Discours de Metaphysique* VIII. Cfr. también la carta de Leibniz al Conde Ernst von Hessen-Rheinfels del 12 de abril de 1686.

viduo distinto en virtud de lo que le caracteriza, por los predicados que pueden ser predicados de él. No puede haber, por lo tanto, dos cosas que puedan tener exactamente los mismos predicados [3].

El concepto de un pie cúbico es un concepto que es idéntico consigo mismo; es siempre uno y el mismo. Pero dos pies cúbicos que existan en dos lugares diferentes en el espacio son, mantiene Kant, necesariamente también idénticos excepto en el hecho de que son numéricamente diferentes. El espacio y el tiempo —las presuposiciones necesarias de la intuición— son también presuposiciones para que dos cosas sean numéricamente diferentes, a pesar del hecho de que son enteramente idénticas. El concepto 'pie cúbico' no nos permite pensar en dos pies cúbicos numéricamente diferentes. Como objetos sensibles, como intuiciones, puede haber, sin embargo, infinitos pies cúbicos idénticos, pero numéricamente diferentes.

Ningún concepto puede contener determinaciones que estén mutuamente en conflicto. Tales determinaciones se cancelarán entre sí, y cancelarán, por tanto, también el concepto. Un predicado, o bien puede ser predicado de un concepto o no lo puede ser. La alternativa es una contradicción lógica, que ni Leibniz ni Kant podrían aceptar. Sin embargo, Kant distingue, a diferencia de Leibniz, entre un concepto y objetos de experiencia (esto es, objetos en el espacio y el tiempo). Por otra parte, es posible hallar objetos (no conceptos) de los que podamos predicar determinaciones conflictivas —pero no, adviértase, proposiciones que se contradigan entre sí lógicamente—. Por ejemplo, dos fuerzas que estén dirigidas una contra otra pueden actuar sobre un cuerpo con el resultado de que se cancelen entre sí. También con respecto a este punto, por tanto, el error de Leibniz es, piensa Kant, que no reconoce la intuición espacial y temporal, o lo que es lo mismo, no reconoce a la experiencia como una condición necesaria del conocimiento.

La diferencia entre lo interno y lo externo es que lo

[3] Leibniz utilizó también el principio de razón suficiente en apoyo de su *principium identitatis indiscernibilium*.

externo está en el espacio, mientras que lo interno no lo está. Lo que es un objeto externo (sustancia) es, por tanto, un objeto al que han de pertenecer necesariamente predicados tales como determinación de lugar, magnitud, impenetrabilidad y movimiento. Ninguna de tales determinaciones puede ser atribuida a lo que es denotado como interno. Si quitamos todas las determinaciones del espacio, lo interno (la sustancia interna) sólo puede ser determinado como un estado de conciencia, y la sustancia interna (las mónadas de Leibniz) no poseen entonces otros poderes que los poderes de formar percepciones.

La diferencia crucial entre los puntos de vista de Kant y de Leibniz se manifiesta aquí claramente. Para Leibniz el espacio, entendido como algo extenso, no es real, y la sensación no es el camino a la verdad. El conocimiento ha de ser alcanzado mediante razón, y no mediante percepción sensible. La percepción sensible da sólo una imagen no clara y no fiable de lo que la razón puede ver clara y correctamente. Si uno ha de obtener conocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad (de lo que existe, esto es, de la sustancia), tiene que dejar fuera de consideración, por tanto, la extensión y la sensación. El resultado es necesariamente la mónada. La posición de Kant es harto diferente. Para él, el espacio es empíricamente real. La intuición es una condición necesaria de conocimiento, y, por tanto, juega un papel independiente. Ignorar la realidad empírica del espacio es ignorar lo que es necesario para el conocimiento, y el resultado sólo puede ser erróneo.

Por materia y forma significa Kant lo posible y lo actualizado, o por usar la propia expresión de Kant, lo que es determinable *(das Bestimmbare)* y su determinación *(die Bestimmung)*. Del significado de estos conceptos puede inferirse que la materia (lo posible, o lo que no está aún determinado) ha de tener prioridad lógica: la forma presupone la materia. Y la materia, esto es, lo que es determinable, es, según Leibniz, las mónadas. El espacio es una determinación de la relación mutua de

las mónadas[4] —esto es, una determinación que presupone las mónadas—. Para Kant, por otra parte, el espacio es la forma de intuición, y la forma de intuición presupone la materia de la intuición (impresiones sensibles).

[4] Cfr. la quinta carta de Leibniz a Clarke, 47.

III

La Dialéctica Trascendental



1

LA ILUSIÓN TRASCENDENTAL

La Lógica Trascendental tiene dos partes: la Analítica Trascendental y la Dialéctica Trascendental. En la Analítica Trascendental, Kant intenta mostrar que hay categorías y que las categorías son condiciones necesarias de conocimiento; y también que son sólo aplicables a lo que es dado en la intuición. En la Dialéctica Trascendental, argumenta que está en la naturaleza de la razón emplear las categorías más allá de lo que está dado en el espacio y el tiempo, y con ello el plantear e intentar responder a cuestiones metafísicas. Pero aun cuando estas cuestiones metafísicas sean una expresión de la esencia de la razón, son, no obstante, ilegítimas. Como Kant subraya una y otra vez, las categorías pueden ser sólo aplicadas a lo que es intuido, y una violación de esta regla da por resultado lo que él llama ilusión trascendental. Pero dado que una ilusión trascendental tiene sus raíces en la esencia de la razón, es inevitable. Puede ser reconocida como una ilusión, pero no puede ser eliminada, como tampoco puede ser eliminada una ilusión óptica por que se sepa que es una ilusión. Un bastón que aparezca quebrado al sumergirse en el agua sigue pareciéndonos quebrado, sepamos o no sepamos que realmente no lo está.

Kant distingue entre el entendimiento y la razón. Pensar un objeto, esto es, hacer un juicio sobre lo que está dado en el espacio y el tiempo de modo que merced a

las categorías se torne en un juicio acerca de un objeto, es una actividad del entendimiento. En otras palabras, la actividad del entendimiento consiste en crear por medio de categorías una unidad de lo múltiple que está dado en el espacio y el tiempo. Y puesto que en último análisis las categorías están condicionadas por la apercepción trascendental, la actividad del entendimiento refleja justamente esta apercepción.

Los juicios pueden entrar en un silogismo como premisas. Sacar conclusiones es una actividad de la razón. Del mismo modo que pensó que podía descubrir las categorías considerando la forma lógica de los diferentes juicios, así también justamente piensa Kant que puede hallar lo que llama 'las ideas de la razón' considerando las diferentes formas de inferencia. Kant da por válidas las tres formas tradicionales de inferencia: la categórica, la hipotética y la disyuntiva. A cada una de estas formas de inferencia corresponde una de las tres ideas de la razón. A la forma categórica de inferencia corresponde la idea 'alma'; a la forma hipotética, la idea 'mundo', y a la disyuntiva, la idea 'Dios'.

Consideremos la forma categórica de inferencia (silogismo). Consta de tres juicios categóricos, dos de los cuales son premisas, y el tercero es la conclusión. El ejemplo de Kant (cfr. B 360) es como sigue:

1. Todos los hombres son mortales
2. Todos los profesores son hombres

---

3. Todos los profesores son mortales

(1) es la premisa mayor. Kant la caracteriza como una regla. (2) es la premisa menor, en la que el concepto 'profesor' es subsumido bajo el concepto 'hombre'. La regla expresada en la premisa mayor es, por tanto, verdadera de todos los profesores. (3) es el resultado de aplicar esta regla al concepto 'profesor'. Un silogismo se compone así de juicios y conceptos. En él se muestra la validez de los juicios haciéndola depender de la validez

de ciertos otros juicios y subsumiendo unos conceptos bajo otros.

Una tal actividad es completamente diferente de la actividad del entendimiento. Por medio de las categorías, el entendimiento crea en un juicio una unidad elaborada a base de lo múltiple que es dado en la intuición. La razón intenta crear una unidad sometiendo todos los conceptos, y con ello todos los juicios que sea posible, bajo una regla general. La regla, «Todos los hombres son mortales», es una regla que incluye no solamente el juicio, «Todos los profesores son hombres», sino también innumerables otros juicios, a saber, todos aquellos a cuyo sujeto pertenece el predicado 'hombre'.

Si la actividad de la razón consiste en someter los juicios bajo una regla general, de suerte que pueda decirse que ciertos juicios se siguen de ciertos otros en virtud de esta regla, entonces la razón ha de buscar necesariamente el someter toda premisa mayor bajo una nueva regla en virtud de la cual se siga esa premisa mayor como conclusión. Para deducir la premisa mayor del precedente silogismo —esto es, el juicio, «Todos los hombres son mortales»— podemos, por ejemplo, poner la premisa mayor, «Todos los animales son mortales» y obtener así el siguiente silogismo (prosilogismo):

1. Todos los animales son mortales
2. Todos los hombres son animales

---

3. Todos los hombres son mortales

Podemos expresar esto diciendo que la razón busca las condiciones de las condiciones; busca aquello que condiciona todo lo que es condicionado; en otras palabras, busca lo incondicionado[1]. Este es el principio de la ra-

[1] «Ahora bien, como esa regla a su vez está sometida a la operación de la razón, y por ende, hay que buscar la condición de la condición (por medio de un prosilogismo) cuantas veces sea ello posible, se advierte bien que el principio peculiar de la razón en general (en el uso lógico) es: para el conocimiento condicionado del entendimiento, hallar lo incondicionado, con que se completa la unidad del mismo.» (B 364).

zón pura. Un tal principio es, sin duda, trascendente. Las categorías del entendimiento permiten sólo lo que es condicionado. Es obviamente un truismo mantener que lo condicionado tiene una condición; pero no es un truismo mantener que la serie de condiciones puede llegar a ser completada, o en otras palabras, que lo incondicionado existe. Se trata de una proposición sintética que no se aplica ni puede aplicarse a lo empírico al modo en que pueden y tienen que ser necesariamente aplicados los principios de la Analítica.

Si consideramos el anterior silogismo, vemos que en la conclusión el predicado 'mortal' es predicado de la clase de todos los hombres, mientras en la premisa mayor es predicado de la clase de todos los animales, esto es, de una clase que es de mayor amplitud que (y que incluye a) la clase de todos los hombres. La siguiente premisa mayor, aquella por virtud de la cual puede deducirse el juicio «Todos los animales son mortales», podría ser «Todos los organismos son mortales». Si tenemos entonces el juicio «Todos los animales son organismos», como premisa menor, se sigue la conclusión «Todos los animales son mortales». Para poder deducir el juicio «Todos los animales son mortales», no es bastante, como vemos, tener la premisa mayor «Todos los organismos son mortales»; hemos de tener también la premisa menor, «Todos los animales son organismos». Es preciso que el sujeto de la premisa mayor pueda servir de predicado en la premisa menor. Por consiguiente, si llegáramos a un sujeto de la premisa mayor que no pudiera ser un predicado, la continuación de los prosilogismos se tornaría imposible [2].

Mientras que el entendimiento *qua* las categorías del entendimiento, se ocupa de lo condicionado y relativo,

[2] Kant mantiene, sin embargo, que una tal serie puede ser continuada indefinidamente: «Ahora bien, toda serie cuyo exponente (del juicio categórico e hipotético) es dado, puede prolongarse; por tanto, precisamente la misma acción de la razón conduce a la *ratiocinatio polysyllogistica*, que es una serie de inferencias que puede prolongarse con amplitud indeterminada, ya sea por el lado de las condiciones *(per prosyllogismos)*, ya sea por el lado del condicionado *(per episyllogismos)*.» (B 387 s.).

la meta de la razón, como ya se mencionó, es necesariamente lo incondicionado y lo absoluto. Reconocer algo como condicionado presupone ya la idea de lo incondicionado. Carece de sentido hablar de algo condicionado a menos que tengamos el concepto de lo incondicionado. Los conceptos de lo condicionado y lo incondicionado, lo relativo y lo absoluto, lo incompleto y lo completo, son conceptos polares, que por tal razón se presuponen lógicamente entre sí. Conocer que un silogismo, una inferencia hipotética o una inferencia disyuntiva es condicionada, es presuponer la idea de la condición absoluta de tales inferencias. Así la razón parece arribar necesariamente a ideas metafísicas: a lo completo, lo incondicionado y lo absoluto.

Las tres ideas de lo incondicionado y lo absoluto se constituyen por virtud de las tres formas de inferencia. Por virtud del silogismo categórico se forma la idea del sujeto absoluto (el alma). Por virtud de la forma hipotética de inferencia se forma la idea de la unidad absoluta de las condiciones de lo que aparece en la experiencia (el mundo); y finalmente, por virtud de la forma disyuntiva de inferencia viene la idea de la unidad absoluta de las condiciones de todo lo que puede ser pensado [3].

La disciplina metafísica que tiene por objeto al sujeto pensante es lo que Kant llama psicología racional. La cosmología tiene al mundo por objeto, y la teología a Dios [4].

[3] «Por consiguiente, podrán reducirse a *tres clases* todas las ideas trascendentales. La primera contendrá la *unidad* absoluta (incondicionada) del *sujeto pensante;* la segunda, la *unidad* absoluta de la *serie de las condiciones del fenómeno, y la tercera,* la *unidad* absoluta *de la condición de todos los objetos del pensamiento en general.*» (B 391).

[4] «En lo que respecta a estos temas [los de la metafísica], se trata, empero, de subordinarlos al esquema de la lógica trascendental; dado que la dialéctica se constituye como doctrina de los silogismos, esas disciplinas habrán de acceder por fuerza a que se las someta con todo género de artificios a los módulos del silogismo categórico, del hipotético y del disyuntivo. Que todo esto es el ocioso juego de una arbitraria sutileza escolástica, no requiere mayor explicación.» Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant,* pág. 214.

Puesto que no hay nada empírico que corresponda a estas ideas, es imposible para el entendimiento formar por sí mismo la menor imagen de los objetos de las disciplinas metafísicas que se acaban de mencionar. Kant llama trascendentales a las ideas; porque lo incompleto y lo condicionado requieren la idea de lo completo y lo incondicionado. Sería imposible para lo incompleto y lo condicionado aspirar hacia lo completo y lo condicionado si la idea de lo incondicionado no existiera. Si lo incompleto alcanzarse la completud, entonces no habría ya necesidad alguna de una idea de lo completo; porque la inferencia de la condición a lo condicionado no es la tarea de la razón, sino del entendimiento. Las ideas trascendentes sirven sólo como condiciones para hacer inferencias de lo condicionado a lo incondicionado [5].

Y Alois Riehl escribe: «Pero cómo deban representar estos conceptos los problemas metafísicos del alma, del mundo y de Dios, es, ciertamente cosa que no está clara sin más. Su interés personal por las creaciones de la metafísica llevó a Kant a considerarlas como productos necesarios del entendimiento humano y a vincularlas, en consecuencia, a funciones necesarias y demostrables del pensamiento. De acuerdo con ello, el alma, como idea del sujeto último debía corresponder al pensamiento hipostasiado de unidad del silogismo categórico; de la totalidad, que se funda en el silogismo hipotético, debe surgir el concepto de mundo, el cual, sin embargo, parecería más acertadamente representado por la forma del pensamiento disyuntivo. Y, ¿qué tiene que ver la forma del silogismo disyuntivo con la divinidad? La idea de que toda realidad se vincula a un fundamento unitario no cuadraría menos a la materia que a Dios.» *Der philosophische Kritizismus*, vol. I, pág. 568.

[5] Como lo expresa Kant: «Se ve fácilmente que la razón pura no tiene más propósito que el de la absoluta totalidad de la síntesis por *el lado de las condiciones* (sean de inherencia, de dependencia o de concurrencia) y que no tiene nada que hacer con la absoluta integridad por *el lado de lo condicionado*. Pues sólo necesita aquélla para suponer toda la serie de las condiciones y darla así *a priori* al entendimiento. Pero si existe una condición dada completamente (e incondicionalmente), no hace falta ya un concepto de la razón, con respecto a la progresión de la serie; pues el entendimiento por sí mismo da todos los pasos hacia abajo, de la condición a lo *condicionado*. De esta suerte, las ideas trascendentales sirven sólo para *ascender* en la serie de condiciones hasta lo incondicionado, es decir, hasta los principios.» (B 393).

Pero aun cuando no haya ni pueda haber concepto alguno de una idea como objeto, somos, no obstante, llevados, merced a lo que Kant caracteriza como un sofisma (por contradistinción a la inferencia racional), a asumir la realidad objetiva de la idea. Hay tres tipos de tales inferencias: (1) paralogismos (inferencias concernientes a la idea de un alma); (2) antinomias (inferencias concernientes a la idea del mundo), y (3) el ideal de la razón pura (inferencias concernientes a la idea de Dios).

2

LOS PARALOGISMOS DE LA RAZÓN PURA

Hay dos tipos de paralogismos, los paralogismos lógicos y los trascendentales. Un paralogismo lógico es un silogismo en el que ha tenido lugar un error lógico formal. Tenemos, por ejemplo, un paralogismo lógico en el silogismo siguiente:

1. Los periodistas son buenos escritores.
2. Los autores de novelas cortas son buenos escritores.
3. Los periodistas son autores de novelas cortas.

Un paralogismo trascendental es un silogismo erróneo en el que el error no es de naturaleza formal, sino que ha de hallarse en la naturaleza de la razón misma. A diferencia del error en el paralogismo lógico, es un error que la razón no puede evitar, si bien, cuando se la instruye convenientemente, puede evitar el dejarse extraviar por él —del mismo modo que no podemos evitar una ilusión óptica, pero podemos, convenientemente instruídos, evitar el dejarnos extraviar por ella.

El fundamento de los paralogismos trascendentales es la apercepción pura. Como se recordará, Kant mantiene (B 131 s.) que todo pensamiento o acto de conciencia ha de ser un pensamiento o acto de conciencia por parte de un 'yo'. Tiene que ser siempre posible para un «Yo pienso»» acompañar a todo acto de conciencia. Así

tiene que haber un 'yo' para todo pensamiento o acto de conciencia que exista. Este «Yo pienso» es una expresión de la unidad trascendental de la conciencia, la unidad que es una condición de toda conciencia y, por tanto, no puede ser ella misma un objeto de conciencia. Esta conciencia pura, la unidad trascendental de la conciencia, esta apercepción pura o trascendental, 'yo' trascendental, no es un objeto posible de conocimiento, porque ello presupondría el empleo de categorías. Pero el uso de categorías presupone apercepción pura; consecuentemente, no se le pueden aplicar a él. (Análogamente: el que yo tenga ojos es un presupuesto de mi visión. Mis ojos, con los que veo, no pueden estar, por tanto, entre los objetos que yo veo.)

2.1. El primer paralogismo

La psicología racional, que según Kant es una consecuencia del paralogismo trascendental, tiene su base en el «Yo pienso» de la apercepción trascendental.

Toda aplicación de las categorías al sujeto del juicio, «Yo pienso», es, como se acaba de subrayar, un error trascendental. Toda determinación del pensamiento de este 'yo', todo enunciado acerca de él, constituye una transgresión de los límites del uso propio de categorías. Si se dice de este 'yo' que es una sustancia, se ha dado el primer paso en la senda de la psicología racional. Kant enuncia el paralogismo así (B 410 s.):

1. Aquello que no puede ser considerado más que como sujeto, existe solamente como sujeto y es, por tanto, una sustancia.
2. Un ser pensante (un 'yo') no puede ser comprehendido nada más que como sujeto (no puede ser con plenitud de sentido predicado de algo).
3. Un ser pensante (un 'yo'), por tanto, existe como una sustancia.

La forma del silogismo es 'Barbara', el cual es, por tanto, aparentemente válido. Una condición que ha de cumplir para que sea un silogismo es que haya sólo tres términos: el mayor, el menor y el medio. Si se prueba que lo que se considera ser el término medio tiene un significado en la premisa mayor y otro en la premisa menor, entonces no se trata ya de tres conceptos, sino de cuatro *(quaternio terminorum)*, y el resultado es un caso del llamado *sophisma figurae dictionis*. Según Kant, el silogismo anteriormente expuesto es precisamente un *sophisma figurae dictionis*, puesto que el término medio significa algo diferente en cada una de las dos premisas. En ambas premisas se usa la palabra 'sujeto', pero en cada una (según Kant) significa algo diferente. En la premisa mayor significa 'un sujeto pensante', esto es, un sujeto acerca del cual puede hacerse un juicio, un sujeto acerca del cual puede afirmarse algo, un sujeto, que puede ser pensado como un objeto que está dado en el espacio y el tiempo. En la premisa menor, por otra parte, la palabra significa algo que no puede ser pensado como un objeto dado en el espacio y el tiempo, puesto que es la condición de que toda cosa pueda ser pensada en absoluto.

Kant concluye, por tanto, que no puede haber ningún conocimiento de un sujeto que no pueda ser él mismo un predicado. No tenemos ninguna posibilidad de probar que un tal concepto tenga realidad objetiva.

Que el paralogismo es trascendental y no simplemente lógico, se sigue del hecho de que está en la naturaleza de la razón el considerar a todo sujeto como un nombre de un objeto —el objeto del cual el predicado predica algo—. El predicado es predicado de lo que el sujeto nombra. Pero considerar al sujeto gramatical en el juicio «Yo pienso» como un nombre de algún tipo de objeto o ser del que se predica el predicado 'pienso' es cometer un error trascendental.

2.2. El segundo paralogismo

El segundo paralogismo versa sobre el 'yo' (alma) como simple. El paralogismo tiene las siguientes premisas[1]:

1. Aquello cuyas acciones no pueden ser consideradas como una concurrencia de diversas cosas agentes es simple.
2. Esta relación vale para el alma (el 'yo' pensante).
3. El alma es simple.

La actividad de una máquina es a menudo el resultado de varias cosas diferentes, cuyas diversas funciones están combinadas de modo que resulte exactamente lo que la máquina hace en cualquier momento particular. Varios hombres diferentes pueden escribir cada uno un verso de un poema dado, y el resultado es el poema total. Pero si varios hombres diferentes imaginan cada uno un verso del poema, el resultado no es una representación del poema total.

El nervio de la prueba *(nervus probandi)* es, según Kant, que la unidad absoluta del sujeto pensante tiene que ser necesariamente presupuesta para que la combinación de varias representaciones pueda formar un pensamiento[2].

Lo que se presupone es, de acuerdo con ello, la apercepción pura, y la proposición «Yo pienso» es sólo una expresión de esta apercepción. La apercepción es el pre-

[1] «Aquella cosa, cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de muchas cosas agentes, es *simple*.
Ahora bien, el alma, o el yo pensante, es una tal cosa: por consiguiente, etc.» (A 351).

[2] «El llamado *nervus probandi* de este argumento reside en la proposición de que tienen que estar contenidas muchas representaciones en la unidad absoluta del sujeto pensante, para poder constituir un pensamiento.» (A 352).

supuesto del tener y del usar conceptos, y, por tanto, no es a su vez un concepto [3].

En consecuencia, es un error tratar de llegar a cualquier conocimiento de este 'yo' pensante o determinarlo de algún modo. La unidad a que aquí se hace referencia es una unidad lógica, formal y pura [4].

2.3. El tercer paralogismo

El tercer paralogismo intenta probar que el hombre *qua* alma es una persona. La premisa mayor del paralogismo establece lo que ha de entenderse por una persona: aquello que en momentos diferentes tiene conciencia de su propia identidad numérica. Puesto que el alma es consciente de una tal identidad numérica, es, consecuentemente, una persona. La premisa mayor afirma que somos conscientes de nuestra propia identidad: que yo soy ahora el mismo que era antes —el mismo en el sentido de ser numéricamente el mismo.

El conocimiento requiere un «Yo pienso», esto es, requiere una conciencia para la que en todo momento sea posible la conciencia de sí mismo. Sin estar capacitados para considerar los contenidos de conciencia como pertenecientes a una y la misma conciencia, no estaríamos capacitados para hablar de conocimiento. Pero esta condición formal, lógica, del conocimiento, no tiene nada que ver con la existencia de un alma que sea numéricamente idéntica consigo misma. Aun dando por supuesto

[3] «Aquí también, como en el anterior paralogismo, continúa siendo el principio formal de la apercepción: yo pienso, el fundamento entero en el que se apoya la psicología racional para osar la ampliación de sus conocimientos; el cual principio no es ciertamente una experiencia, sino la forma de la apercepción, que acompaña a toda experiencia y la precede.» (A 354).

[4] «También se funda exclusivamente la tan afamada prueba psicológica en la unidad indivisible de una representación, que dirige tan sólo al verbo en relación a una persona. Pero es manifiesto que el sujeto de la inherencia es designado sólo trascendentalmente por el yo que acompaña al pensamiento, sin observar la menor propiedad del mismo, ni conocer ni saber en general nada sobre él.» (A 355).

que no podemos conocer nada sin emplear el concepto 'sustancia', no se sigue que, por tanto, tengamos que aplicar también el concepto 'sustancia' a los contenidos de conciencia; pues, como Kant mantiene en su *Widerlegung des Idealismus* (Refutación del idealismo), es la aplicación del concepto 'sustancia' a los objetos del mundo externo lo que hace posible el que tengamos conocimiento de nuestra propia conciencia. La unidad de auto-conciencia no es, mantiene Kant, una refutación de la enseñanza de Heráclito de que todo en el mundo está en flujo (cfr. A 364).

Para mostrar que la unidad de auto-conciencia no estaría necesariamente en conflicto con la suposición de varias sustancias anímicas que se sucedieran una tras otra, Kant aduce la siguiente ilustración; una bola elástica que golpea a una segunda bola similar transfiere a esta segunda su propio movimiento y estado. Ahora bien, por analogía, podemos imaginar sustancias con representaciones y conciencia donde una sustancia transfiera sus representaciones y conciencia a una segunda. Esta segunda sustancia a su vez transfiere sus representaciones y conciencia (en las que, por supuesto, están incluidas las representaciones y conciencia de la primera sustancia) a una tercera, y así sucesivamente. La última sustancia no sólo tendrá entonces su propia conciencia, sino además la conciencia de todas las otras sustancias —pero las tendrá como su propia conciencia—. Esta última sustancia extraería, en consecuencia, una conclusión errónea si llegase a arguir en favor de una persona o alma partiendo de su propia auto-conciencia.

2.4. El cuarto paralogismo

El cuarto paralogismo no se ocupa, como los otros paralogismos, de la existencia o la esencia del alma, sino de la existencia de objetos externos. Este paralogismo reza: La existencia de lo que solamente puede ser inferido como una causa de percepciones sensibles dadas, está sujeta a duda. La existencia de todas las apariencias

externas *(äusseren Erscheinungen)* no es inmediatamente observada, sino que es algo que inferimos como la causa de lo que es sentido. La existencia de todos los objetos externos es, pues, dudosa.

Frente a esto Kant mantiene que los objetos externos no son algo que inferimos, sino algo que observamos directamente, y por ende su existencia no puede ser cuestionada [5]. Con el fin de apoyar esta aserción, subraya y elucida la distinción entre idealismo trascendental y realismo empírico por una parte, y realismo trascendental e idealismo empírico por otra, una distinción que ya hemos encontrado en la Estética. Kant se declara en pro del idealista trascendental y el realista empírico. Piensa que el paralogismo se basa en un realismo trascendental y un idealismo empírico. Ser idealista trascendental es negar que haya objetos que no aparezcan en el espacio y el tiempo; en otras palabras, es negar que haya dos tipos de objetos: objetos reales (cosas-en-sí) que son trascendentes, y objetos empíricos, que son impresiones sensibles o representaciones que son los efectos de los objetos trascendentes. Ser idealista trascendental es negar lo que mantiene el realista trascendental, porque el realista trascendental afirma que los objetos externos no son sentidos inmediatamente, sino más bien que sentimos aquellas impresiones o representaciones que estos objetos (trascendentes) externos producen en nosotros. El realista trascendental es necesariamente, en consecuencia, un idealista empírico. El idealista trascendental, por otra parte, es un realista empírico. Para él (y esto puede así decirse también de Kant) lo empíricamente intuido son simplemente objetos externos.

Los psicólogos que son idealistas empíricos son también, cree Kant, realistas trascendentales, y, por tanto, inclinados a incurrir en el cuarto paralogismo [6].

[5] «Todas nuestras percepciones externas demuestran, por tanto, inmediatamente algo real en el espacio, o más bien lo real mismo, y en esta medida, por consiguiente, el realismo empírico está fuera de duda, esto es, a nuestras intuiciones externas corresponde algo real en el espacio.» (A 375).

[6] «Puesto que, hasta donde yo sé, todos los psicólogos que se adhieren al idealismo empírico son realistas trascendentales, han sido, ciertamente, por entero consecuentes en adscribir gran importancia al idealismo empírico, como uno de los problemas con respecto a los cuales la razón humana difícilmente sabe ayudarse. Pues si, de hecho, se considera a las apariencias externas como representaciones que son producidas en nosotros por sus objetos, como cosas que existen en sí fuera de nosotros, entonces es imposible ver cómo puede ésta conocer la existencia de tales objetos, si no es por la inferencia del efecto a la causa, con lo cual seguirá siendo siempre dudoso el que esta última esté en nosotros o fuera de nosotros.» (A 372).

Es importante advertir que Kant distingue entre dos significados de la palabra 'externo' *(ausser uns)*: un significado empírico y otro trascendente. De acuerdo con el significado empírico, lo externo es lo que está en el espacio; es aquello a lo cual son aplicables las categorías. De acuerdo con el significado trascendente, lo externo es lo que es independiente de nuestras sensaciones y no guarda relación con ellas. Es claro que el significado trascendente no puede ser explicado por referencia al espacio. Un objeto externo, en el sentido trascendente, no puede ser un objeto que sea externo en el sentido de que el espacio esté fuera de (o dentro de) mí. En el sentido empírico de la palabra 'externo', lo empírico está, por supuesto, en el espacio, y los objetos externos son establecidos directamente. Sólo el significado empírico de la palabra es relevante cuando hablamos acerca de la existencia de objetos externos [7]. Cuando en ciertos lugares habla Kant de que el espacio está en nosotros [8], es claro que sólo puede significar esto en el sentido trascendente de la expresión 'en nosotros'. El espacio no está, obviamente, en nosotros en el mismo sentido en que mi cerebro está en mí, mientras que la

[7] «Dado que la expresión: *fuera de nosotros* lleva consigo una inevitable ambigüedad, por cuanto significa ya algo que existe como *cosa en sí* distinta de nosotros, ya lo que pertenece meramente a la *apariencia* externa, nos proponemos, al objeto de liberar de incertidumbre este concepto en su segundo sentido, que es el sentido en el cual se toma propiamente la cuestión psicológica de la realidad de nuestra intuición externa, distinguir los objetos *empíricamente externos* de aquellos que pudieran ser llamados así en sentido trascendental, llamándolos precisamente cosas que *se encuentran en el espacio.*» (A 373).

[8] Véase, por ejemplo, A 370, A 373 y A 375.

mesa a la que me siento, está fuera de mí. Ello resultaría, si se entiende empíricamente, tan carente de significado como si se dijera que el espacio no está en el espacio.

De acuerdo con su realismo empírico y su idealismo trascendental, Kant rechaza lo que llama un dualismo trascendental, y por tanto también una teoría trascendental de la percepción. Rechaza la suposición de un objeto trascendente que actúe sobre un ego trascendente, de modo que lo que esté dado en el espacio y el tiempo sea su efecto [9]. Las dificultades conectadas con este problema son debidas a un punto de vista realista trascendental y dualista trascendental. Porque de lo trascendente no podemos, y por ende no deberíamos, hablar. Si uno, como idealista empírico, habla sólo de las ideas y representaciones de conciencia, carecería bastante de sentido decir que estas ideas son causas externas. Si por otra parte uno es idealista trascendental y realista empírico, el modo de presentar el problema es diferente. Los objetos externos no son ni ideas trascendentes ni empíricas (ideas en la conciencia). Las dificultades de un dualismo trascendental residen, según Kant, en el hecho de que esta posición supone una relación causal entre dos elementos tan heterogéneos como los objetos trascendentes y las ideas empíricas. Para Kant continúan siendo relaciones entre *Erscheinungen* [10].

---

[9] Que Kant acepta una tal concepción es, sin embargo, mantenido por muchos intérpretes: cfr., por ejemplo, Adickes, *Kant und das Ding an sich;* N. Kemp Smith, *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason,* y Thomas D. Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason.* Graham Bird afirma que las opiniones de Adickes, Smith y Weldon son erróneas. Cfr. su *Kant's Theory of Knowledge,* págs. 36 y ss.

[10] «Mientras tomemos conjuntamente a las apariencias internas y externas como meras representaciones en la experiencia, no hallaremos ningún contrasentido ni nada que haga extraña la comunidad de ambos tipos de sentido» (A 386). Y más tarde: «Igualmente puede esgrimirse contra la doctrina general del influjo físico una *objeción crítica* fundada. Una comunidad así alegada entre dos tipos de sustancias, la pensante y la extensa, se basa en un grosero dualismo y trata a las sustancias extensas, que no son empero más que meras representaciones del sujeto

---

pensante, como cosas que subsisten por sí. Así, pues, el erróneamente concebido influjo físico puede ser por ello completamente descartado, ya que la prueba del mismo ha revelado ser nula y desviada.

Por consiguiente, la discutida cuestión acerca de la comunidad entre lo pensante y lo extenso, se reduciría, si se la despoja de toda ficción, exclusivamente a lo siguiente: *cómo es posible en un sujeto pensante en general la intuición externa,* es decir, la del espacio (que actualiza figuras y movimientos).» (A 392 s.).

3

LAS ANTINOMIAS DE LA RAZÓN PURA

Mientras el silogismo categórico subyace bajo los paralogismos trascendentales, la forma hipotética de inferencia suministra la base a las ideas cosmológicas.

El rasgo peculiar de estas ideas es que cuando la razón, por su propia naturaleza, busca necesariamente lo incondicionado, parece incapaz de evitar el arribar a dos perspectivas que guardan entre sí directa contradicción. En otras palabras, la razón parece contener antinomias; parece ser dialéctica y estar en conflicto consigo misma. Llega a la tesis con la misma necesidad que le exige inexorablemente argumentar en favor de la antítesis. Según Kant, hay cuatro de tales antinomias [1].

[1] En una carta a Christian Garve, de 21 de septiembre de 1798, Kant escribe: «Al hojear fugazmente su obra me detuve en la nota de la página 339, por la cual debo protestar. El punto del que he partido no es la investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., sino las antinomias de la razón pura: «el mundo tiene un comienzo —no tiene ningún comienzo, etc., hasta la cuarta: hay libertad en el hombre —frente a: no hay libertad, sino que todo en él es necesidad natural»; ésta fue la que primero *me despertó del sueño dogmático* y me impulsó a la crítica de la razón para reparar el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma.»

Del papel central que juegan las antinomias en la teoría del conocimiento de Kant, se obtiene ulterior evidencia en una carta a Marcus Hertz de 11 de mayo de 1781, en la que escribe Kant: «Este tipo de investigación seguirá siendo siempre difícil, puesto que contiene la *metafísica de la metafísica,* y ciertamente he acariciado un plan en mi pensamiento que le hubiese podido proporcionar también *popularidad,* pero no hubiera estado bien ponerlo en práctica en el comienzo, cuando había que poner los cimientos y antes de que la totalidad de este tipo de conocimiento hubiera de quedar expuesta ante los ojos en toda su articulación; de otro modo hubiera podido comenzar por lo que he propuesto bajo el título de *antinomias de la razón pura,* lo cual hubiera podido presentar un atractivo aspecto y despertar en el lector el deseo de investigar las fuentes de este conflicto. Pero hay que conceder primero sus derechos a la Escuela, y sólo después puede uno mirar por que sea complacido el *mundo.*»

3.1. LA PRIMERA ANTINOMIA

La tesis y la antítesis de la primera antinomia son las siguientes: Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio. Antítesis: El mundo no tiene comienzo en el tiempo y no es limitado en el espacio.

La marcha de pensamiento que, de acuerdo con Kant, conduce necesariamente a la tesis, es como sigue: Supóngase que el mundo no ha comenzado en el tiempo, sino que ha existido siempre. Por mucho que retrocediéramos en el tiempo, jamás podríamos hallar un punto en el que no fuese correcto decir que el mundo ha existido por un tiempo infinito. Para un momento cualquiera, sea que se encuentre en el infinitamente remoto pasado, o en el inmensamente distante futuro, habremos añadido así siempre un número infinito de momentos de tiempo. Lo que caracteriza al infinito es que es incompleto; manifiestamente, nunca podemos haber terminado de contar un número infinito. Pero si para alcanzar el momento en que yo realmente me encuentro ahora, el tiempo tiene que haber pasado por todos los momentos anteriores, entonces habría pasado por un número infinito de momentos. Esto es claramente imposible. Puesto que un número infinito de momentos no puede ser nunca completado, es, por tanto, imposible que el mundo haya existido siempre. El mundo tiene un comienzo en el tiempo.

Que el mundo es limitado con respecto a la extensión espacial, lo argumenta Kant de la siguiente manera: Supóngase que no lo fuera. Considerado como un todo, el mundo tiene que ser así una magnitud infinitamente extensa. En tanto que tal, tendría que consistir, consecuentemente, en un número infinito de cosas simultáneamente existentes. De acuerdo con los axiomas de la intuición[2], sólo somos capaces de imaginar una magnitud si suponemos que está compuesta de partes componentes[3]. Es esta una presuposición necesaria para entender cualquier magnitud. Como se señaló en la discusión de los axiomas de intuición, ello no debe ser entendido psicológicamente. No es ni verdadero ni relevante el que yo sea incapaz de imaginarme mentalmente una magnitud sin imaginarla primero como estando formada por la adición de un componente a otro. La situación tiene que ser entendida lógicamente: que las partes componentes de cualquier magnitud, consideradas lógicamente, precedan a su ser compuesto en la cosa dada. Cualesquiera que sean los componentes en los cuales pueda yo, por análisis, hallar que una cosa consista, sigue siendo impensable que tuviéramos primero la cosa y después de ella sus partes componentes. El concepto 'componente' tiene prioridad lógica sobre aquello de lo cual es un componente. En la terminología de Kant, esto se expresa diciendo que toda magnitud es una síntesis de sus componentes. Tiene que ser lógicamente posible el imaginar una cosa compuesta de sus componentes. Pero, mantiene Kant, esto quedaría excluido si hubiera un número infinito de componentes. El concepto de una magnitud infinitamente extensa en el espacio es, consecuentemente, impensable, lo cual es decir que el mundo es limitado.

La antítesis reza como sigue: El mundo no tiene comienzo en el tiempo ni límite en el espacio. Es infinito, tanto con respecto al tiempo como con respecto al espacio. La prueba de Kant discurre así: Supóngase que no

[2] Cfr. págs. 79 y ss.

[3] «Llamo magnitud extensiva a aquella en la que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y la precede, pues, necesariamente).» (B 203).

fuera este el caso y que el mundo tuviera un comienzo en el tiempo. Entonces tendría que haber un punto en el tiempo donde no hubiera nada. Pero de la nada, nada puede venir. En lo que Kant llama tiempo vacío, esto es, un tiempo donde nada existe y nada sucede, no hay nada que caracterice a un punto del tiempo con preferencia a otro. Todo momento singular es como cualquier otro momento. En consecuencia, no puede haber nada en absoluto que pudiera haber determinado que el mundo comenzara a existir en algún momento particular. ¿Por qué justamente este momento, en vez de cualquier otro? No hay nada que pueda distinguir o caracterizar ese momento particular en el que se presupone que ha comenzado la existencia del mundo. No puede ser en modo alguno distinguido de los infinitamente muchos otros momentos que no determinan el comienzo del mundo. El mundo, no tiene comienzo en el tiempo; tiene que ser en este respecto infinito.

Supóngase ahora que el mundo fuese limitado en el espacio. El mundo tendría consecuentemente límites, al otro lado de los cuales no habría nada sino espacio vacío. Si el mundo fuese limitado, entonces necesariamente habríamos de decir que tendría una cierta relación con aquello que lo limitase y con lo que hubiera al otro lado de estos límites. En el caso de una isla en el mar, por ejemplo, podemos indicar la dirección y distancia con respecto a cualquier punto en el mar, y hay así una relación entre la isla y el mar. Pero una tal cosa no sería cierta del mundo y el espacio vacío que, sobre la base de esa hipótesis, lo limitaría. Mientras el mar y la isla están en el mismo nivel lógico, no es este el caso con el espacio vacío y el mundo. El espacio es una forma de intuición, por medio de la cual estamos capacitados para decir que cosas diferentes pueden encontrarse en lugares definidos; pero el espacio mismo no puede encontrarse en ningún lugar. Esto convierte en carente de sentido todo discurso acerca de la relación entre el mundo y un espacio vacío que lo rodea. Por tanto, el mundo no puede ser limitado en el espacio.

3.2. La segunda antinomia

La segunda antinomia concierne a una cosa (una sustancia) y las partes de que está compuesta. Parece haber dos posibilidades: o bien nos remontamos a partes que son simples y así no pueden ser divididas, o bien no alcanzamos nunca tales partes simples e indivisibles. Estas dos posibilidades son desarrolladas respectivamente en la tesis y la antítesis.

La tesis mantiene que toda sustancia (cosa) compuesta consta de partes que son indivisibles. En estas partes indivisibles es en lo que consiste el mundo, y fuera de ellas no existe nada más. La prueba de Kant es la siguiente: Supóngase que las sustancias compuestas no están constituidas por partes indivisibles. Si ahora imaginamos las sustancias compuestas resueltas en sus partes, estas partes serían necesariamente simples, porque de otro modo no habría nada en absoluto que pudiera quedar. Si, por ejemplo, desmonto una máquina, obtendré un montón de tornillos, tuercas, muelles, etc. Puedo, por lo demás, considerar estas piezas como las partes simples de que se compone la máquina. Pero puedo también considerar cada una de estas partes como algo que se compone de partes más pequeñas —de tantas partes como sea posible obtener por división de ellas—, pues toda cosa extensa es infinitamente divisible. Las partes de que se compone la sustancia se deshacen, por así decirlo, entre mis dedos; se convierten en nada, y nada queda en absoluto. Es necesario, entonces, suponer que una sustancia se compone de partes simples, esto es, indivisibles.

La antítesis mantiene que ninguna cosa compuesta consta de partes simples, y nada en absoluto puede hallarse que sea simple. Supóngase que hubiera cosas compuestas de partes simples. Estas partes simples, indivisibles, han de ser por necesidad espacialmente extensas, porque un compuesto de partes inextensas jamás podría dar lugar a una cosa extensa. Pero todo lo que es extenso

es divisible y, por tanto, no simple. Por mucho que continuemos en el proceso de dividir algo extenso, nunca podemos llegar a algo inextenso.

La antítesis, que afirma que nada en absoluto puede hallarse que sea simple, la establece Kant advirtiendo que lo simple (lo indivisible) nunca puede ser confirmado por la experiencia, y aun en el supuesto de que algo simple pudiera aparecer a la intuición, no podría concluir uno justificablemente que, en consecuencia, existiría algo simple. De la intuición de lo simple no tenemos derecho, según Kant, a inferir su existencia.

3.3. La tercera antinomia

La tesis mantiene que la causalidad que está de acuerdo con las leyes de la naturaleza no es la única forma de causalidad. Hemos de suponer también una segunda forma de causalidad, a saber, la libertad. Supóngase que existiera sólo el primer tipo de causalidad. Según esto, todo suceso presupone una causa preferente. Esta causa sólo puede ser explicada, sin embargo, cuando se considera que es a su vez el efecto de una causa precedente, y así sucesivamente. Pero de acuerdo con este principio nunca podemos arribar a una primera causa. No puede haber comienzo alguno de la secuencia causal, que es, por tanto, inacabada e incompleta; consecuentemente no puede constituir una condición suficiente para una explicación causal de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Es, pues, necesario suponer la existencia de una causa que no esté causada por una causa precedente. Una tal causa refleja una espontaneidad absoluta, y a esta espontaneidad la llama Kant libertad trascendental.

La antítesis mantiene que no hay libertad, y que todo lo que sucede en el mundo, sucede de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Supóngase que ello no fuera el caso. En otras palabras, supóngase que existe una libertad trascendental (una espontaneidad absoluta), que inicia una secuencia causal sin ser ella misma causada por algún suceso precedente. La secuencia causal es iniciada

en un punto definido en el tiempo, que sigue inmediatamente después de otro punto en el tiempo. Lo que sucede en el momento en que comienza la secuencia causal es, sin embargo, totalmente independiente de lo que sucede (o no sucede) en el momento inmediatamente precedente; no está determinado por ello. Pero esta conclusión contradice la segunda analogía, en la que Kant piensa que ha probado que todo suceso está determinado por otro suceso directamente precedente, de acuerdo con una regla. La libertad trascendental no puede, de este modo, tener validez.

3.4. La cuarta antinomia

La tesis mantiene que hay un ser que existe necesariamente como una parte del mundo o como su causa. La antítesis niega que exista un tal ser.

En favor de la tesis, Kant argumenta del siguiente modo: El mundo de la experiencia es un mundo de cambio. Un cambio es explicado sólo si se ve como causado por un cambio precedente, que a su vez ha de ser explicado como el efecto de otro cambio, y así sucesivamente. Todo cambio presupone así una serie de cambios, que han de ser considerados, todos ellos, como condiciones suyas. Pero si esta serie no es completa, entonces la serie que es la condición de la existencia de todo lo que sucede en absoluto, no es completa. Que una tal serie fuese incompleta, sería (de acuerdo con el argumento de Kant) algo tan lógicamente catastrófico como si supusiéramos que un eco fuese el eco de un segundo eco, y que éste fuese el eco de un tercero, y así sucesivamente *ad infinitum,* en cuyo caso jamás tendríamos un eco que fuese un eco de algo que no fuese en sí un eco[4]. La serie de condiciones tiene que ser completada. Esto sólo puede ser el caso si existe algo que no sea a su vez condicionado por algo otro, lo cual es decir algo que sea incondicionado, esto es, algo que exista por virtud de sí

[4] Este ejemplo no es de Kant.

mismo y, por tanto, exista necesariamente. Ahora bien, esta existencia necesaria, esta condición incondicionada de todas las cosas, es una parte del mundo de la experiencia. Porque, como primera causa, ha de preceder a su efecto; sólo puede ser pensada como existiendo en el tiempo y, por tanto, necesariamente también en el mundo de la experiencia.

En la antítesis se mantiene que un ser absoluto y necesariamente existente no puede ser ni una parte del mundo ni su causa. Supóngase que existiera un tal ser necesario. Hay entonces dos posibilidades. O ese ser existe en el mundo, o existe fuera del mundo. Si existiera en el mundo, habría de nuevo dos posibilidades; o bien es una parte del mundo, o bien él mismo es el mundo.

Si es una parte del mundo, entonces ha de ser el primer eslabón de una cadena de causas, esto es, ha de ser una causa incausada. Pero, puesto que es una parte del mundo, habrá de estar en el tiempo. Según la segunda analogía, sin embargo, el que algo suceda en el tiempo sin ser seguido por alguna otra cosa, de acuerdo con la regla de causa y efecto, no puede ser aceptado. Según la segunda posibilidad, el ser necesario es pensado no como siendo una parte del mundo, sino como el mundo mismo, esto es, como siendo él mismo la ilimitada serie de causas y efectos. Lo cual lleva a la posición de que una serie que consta exclusivamente de eslabones condicionados y no necesarios, constituye una existencia incondicionada y necesaria, lo que es imposible. Si ninguna de las partes de la serie existe necesariamente, la serie misma no puede poseer necesidad.

Kant rechaza la posibilidad de que la existencia necesaria exista fuera del mundo como su causa, dando por razón que para funcionar como una causa tendría que ejercer su actividad como una causa en el tiempo. Pero lo que es en el tiempo no puede ser fuera del mundo, sino que ha de ser necesariamente una parte de él.

En cada una de las cuatro antinomias que anteceden, la tesis refleja lo que Kant llama el dogmatismo de la razón pura, mientras que la antítesis es una expresión de empirismo.

El interés por el dogmatismo, esto es, un interés por afirmar lo incondicionado y la existencia de lo necesario, y por afirmar la libertad, es a la par de naturaleza práctica y especulativa. Mantener que el hombre no está sujeto a la coerción de la naturaleza, sino que es libre, y que hay un ser necesario e incondicionado que está en la base del mundo, es, piensa Kant, de interés práctico para la religión y la moralidad. Pero es también de interés especulativo, porque si la razón conoce lo incondicionado, entonces y sólo entonces es posible para ella explicarlo todo a priori. Si conocemos lo que determina todo, entonces podemos también deducirlo todo. Esto es imposible si la antítesis es válida, porque según ella no existe nada incondicionado, sino sólo una serie infinita de condiciones de condiciones.

El empirismo, que es amparado por la antítesis, tiene por otra parte la ventaja de poseer siempre un fundamento válido y firme. El conocimiento que da el empirismo está siempre asegurado y comprobado por la experiencia, y lo que no puede aparecer como experiencia no puede ser aceptado como conocimiento. La misión del empirismo, cree Kant, es servir de freno a la tendencia de la razón a pretender un conocimiento a priori de la existencia de lo incondicionado. Es tarea del empirismo el negar a la razón derecho a tal conocimiento. Pero el empirismo se torna dogmático y excede su competencia cuando no solamente niega la posibilidad de tal conocimiento sino que, por añadidura, niega que sea posible la existencia de lo que la razón presume conocer a priori.

En las antinomias, la razón está, como advierte Kant, en conflicto consigo misma, o por decir mejor, la razón está en conflicto consigo misma si las antinomias no pueden ser resueltas. Una solución es, por lo tanto, de capital importancia. Pero no sólo es de capital importancia; es también, según Kant, posible.

El concepto de lo condicionado requiere el concepto de lo que condiciona. No podemos tener una situación donde algo esté condicionado a menos que esté condicionado por algo distinto. Lo que Kant llama el argumento dialéctico de las antinomias se basa en esta singular verdad conceptual. Donde algo sea condicionado, todo lo que lo condicione tiene, ciertamente, que existir. Pero, ¿es realmente esta la desnuda verdad? Kant lo niega. Lo sería, nos advierte, si lo condicionado fuese no lo que es intuido en el espacio y el tiempo, sino una cosa-en-sí. Pero lo condicionado es precisamente algo que es solamente dado en el espacio y el tiempo. Reconocer lo que es dado en el tiempo y el espacio como algo condicionado, es al mismo tiempo encararse con la tarea de hallar qué es lo que condiciona a esta cosa condicionada. Pero hallar una tal condición es hallar algo que es también condicionado, y toda nueva condición de condiciones es también condicionada; podemos continuar de este modo hasta el infinito. Al advertir que esta serie de condiciones de condiciones es infinita, no estamos diciendo que exista una serie infinita, sino más bien que podemos continuar sin llegar jamás a un último eslabón —exactamente del mismo modo que podemos decir que una serie de números es infinita sin sostener por ello que exista un número infinito. Solamente decimos que jamás podremos llegar a un último número.

Si, *per impossibile,* fuese el caso que el espacio y el tiempo fueran cosas-en-sí, entonces no sólo nos plantearía una tarea lo condicionado, sino que la condición tendría también existencia. O, más exactamente, si las antinomias versaran sobre cosas-en-sí, tendrían que ser aceptadas. Pero tanto la tesis como la antitesis comportan la presunción de que están tratando de cosas en sí. La solución reside, por lo tanto, en ver que en las antinomias se supone equivocadamente que lo que no es cosa-en-sí, lo es.

La forma de inferencia de las antinomias es ésta:

1. Si algo está dado como condicionado, entonces la serie entera de sus condiciones tiene que estar también dada.
2. Los objetos de la sensación están dados como condicionados.

3. Por lo tanto, la serie entera de condiciones de objetos de la sensación tiene que estar también dada.

En esta inferencia es obvio, piensa Kant, que el concepto de lo condicionado no tiene el mismo significado en las dos premisas. La primera premisa pone de relieve que es de la naturaleza del concepto de lo condicionado el presuponer todas sus condiciones. Si lo condicionado no es un objeto de sensación, entonces no puede ser pensado sin que se presuponga la serie de sus condiciones. Pero en la segunda premisa se establece expresamente que lo condicionado es objeto de sensación, lo cual pertenece a lo empírico.

Y cuando se trata de una cuestión empírica, esto es, de lo que aparece en el espacio y el tiempo, entonces se trata *ipso facto* de una sucesión temporal de condiciones, una secuencia temporal que puede ser continuada infinitamente; porque si la secuencia no pudiera ser continuada infinitamente, entonces podríamos alcanzar algo que fuese a la par incondicionado y empírico, lo cual es imposible. En la primera premisa, por otra parte, no se hace cuestión de una secuencia temporal ni de nada empírico; la premisa es sólo una expresión de una regla conceptual[5].

[5] «La síntesis de lo condicionado, con su condición y toda la serie de condiciones (en la premisa mayor) no comportaría de por sí ninguna limitación a través del tiempo y ningún concepto de sucesión. Por el contrario, la síntesis empírica y la serie de las condiciones en la apariencia (que es subsumida en la premisa menor) son necesariamente sucesivas, y sólo se han dado en el tiempo de este modo sucesivo. En consecuencia, yo no podría suponer, aquí como allí, la *totalidad* absoluta de la síntesis y de la serie por ella representada, puesto que allí todos los miembros de la serie se han dado en sí mismos (sin condición de tiempo), mientras que aquí sólo son posibles por el regreso sucesivo, el cual sólo es dado si se lo recorre efectivamente.» (B 528 s.).

El concepto 'las condiciones de lo condicionado' es así entendido diferentemente en las dos premisas. En la una es entendido como afirmando la existencia de la serie total de condiciones; es, pues, incondicionado; en la otra premisa no es entendido así. No es un enunciado acerca de lo incondicionado como algo dado o existente, sino más bien un enunciado que tiene que ser considerado como una regla que prescribe una búsqueda, que nunca termina, por las condiciones de las condiciones. Por lo tanto, nos prohíbe considerar cosa alguna como siendo en sí misma incondicionada. Kant llama a esto un principio *regulativo*. Considerar la serie de condiciones como algo dado, y no como una sucesión infinita, es considerar a éstas *constitutivamente*.

3.5. La solución de la primera antinomia

Examinemos primero la tesis que establece que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y está limitado con respecto al espacio. Ahora bien, un comienzo absoluto o un límite absoluto jamás pueden aparecer en la experiencia. De acuerdo con el principio regulativo, no hay nada que pueda ser considerado como lo absolutamente último. Toda experiencia conduce a una siguiente; la secuencia de posibles experiencias (esto es, intuición en el espacio y el tiempo) no tiene último eslabón. En consecuencia, no podemos hablar de la totalidad de todas las experiencias, lo que ciertamente podríamos hacer si el mundo tuviera un comienzo en el tiempo y fuese limitado en el espacio. Puesto que la tesis es precisamente acerca del tiempo (el mundo tiene un comienzo en el tiempo) y acerca del espacio (el mundo es limitado en el espacio), no habríamos estado facultados para usar el principio regulativo si el espacio y el tiempo no fueran formas de intuición, sino cosas-en-sí. Hubiéramos hecho en lugar de ello un uso constitutivo, lo cual hubiera significado que la tesis tendría validez.

Pero la antítesis, que establece que el mundo es infinito con respecto al tiempo y al espacio, no es, por lo

tanto, correcta. El mundo no es ni finito ni infinito. No es una magnitud infinita. Pero podemos proceder de un punto a otro de modo interminable, que es algo distinto de ser infinito. Ninguna línea recta es infinitamente larga, pero toda línea recta puede ser prolongada infinitamente [6].

3.6. LA SOLUCIÓN DE LA SEGUNDA ANTINOMIA

La tesis mantiene que un concepto se compone de partes absolutamente simples (esto es, indivisibles). Pero nada en la experiencia puede ser absolutamente simple. Aquí también tiene vigencia el principio regulativo, y es una violación de este principio considerar algo como absolutamente último. Pero la pretensión de la antítesis, que ninguna cosa compuesta se compone de partes simples, tampoco es correcta, porque ninguna cosa compuesta está en ningún momento dividida es un número infinito de partes, sino sólo en un número finito. Un número infinito no es en absoluto un número. Un pastel es en teoría infinitamente divisible, pero en cualquier momento dado está dividido en un número definido (finito) de trozos (o quizás no dividido en absoluto). Es un sinsentido decir que ha sido dividido en un número infinito de trozos.

3.7. LA SOLUCIÓN DE LA TERCERA ANTINOMIA

La tercera antinomia mantiene en su tesis que tiene que haber una primera causa que espontáneamente, y como expresión de su libertad, comience por sí misma, mientras que la antítesis niega que tal cosa sea posible. Kant no quiere resolver esta antinomia mostrando que

[6] «Así, pues, para la resolución del primer problema cosmológico no hay más que decidir si en el regreso a la magnitud incondicionada del universo (en el tiempo y en el espacio) esta ascensión, jamás limitada, pudiera llamarse un *regreso al infinito*, o sólo un *regreso continuamente indeterminado* (*in indefinitum*).» (B 546.)

la libertad es una realidad o mostrando que es en todo caso una posibilidad. La resolverá mostrando que la libertad no es inconsistente con la naturaleza [7]. La antinomia no es así realmente una antinomia, sino dos proposiciones, que pueden ser ambas verdaderas. Es correcto decir, según establecerá la antítesis, que todo está sujeto a la causalidad y, por lo tanto, no hay primera causa que comience espontáneamente —en el supuesto, claro está, de que hablemos de lo que es intuido en el espacio y el tiempo. Lo que la experiencia comporta y ha de comportar necesariamente es una secuencia de sucesos en la que cada uno de ellos está determinado por el precedente. Un suceso que no esté determinado por algo precedente no satisface las condiciones de experiencia. Mientras se trate de lo que es intuido en el espacio y el tiempo, la antítesis es correcta.

Pero no sería una contradicción hablar, como lo hace la tesis, de un tipo totalmente distinto de causalidad, que no está en el tiempo y consecuentemente no tiene comienzo. Esta causalidad determina lo que ocurre en el espacio y el tiempo, pero lo determina sin ser ella misma un suceso, sin ser algo que sucede. Es una determinación de lo que existe en el tiempo sin ser ella misma en el tiempo.

Si una bola de billar golpea a una segunda, que comienza a rodar por ello, el impacto de la primera bola es la causa de la moción de la segunda. Según Kant, estaríamos facultados para mantener que el hecho de que el impacto de la primera bola haga rodar a la segunda es causado, y que esta causa no está en el espacio y el tiempo [8]. Es preciso, sin embargo, volver a subrayar que

[7] «Que esta antinomia se apoya sobre una mera apariencia y que la naturaleza no contradice al menos la causalidad por libertad, era lo único que podíamos probar y también exclusivamente lo único que nos importaba.» (B 586.)

[8] «Pero entonces, es también necesario que si los efectos son apariencias, la causalidad de su causa, la cual (la causa) es a su vez también apariencia, tenga que ser exclusivamente empírica? Y ¿no es más bien posible que, aun cuando a todo efecto en la apariencia se le exige, ciertamente, una vinculación con su causa, conforme a las leyes de la causalidad empírica, sin embargo esta

Kant no piensa haber demostrado que una tal causa inteligible exista, o que su existencia sea probable o meramente posible. Únicamente mantendría que no hay envuelta ninguna contradicción lógica en semejante concepto. Por lo demás, nada se dice, ni podría decirse por la naturaleza del caso, acerca de cómo habría que entender una tal causalidad. Porque una condición del entendimiento es precisamente el tipo de causalidad que existe en el tiempo. Consecuentemente, una causalidad no empírica nunca podría ser de utilidad en la explicación de algo que exista en la experiencia. Todo lo que es o puede ser un objeto de experiencia es, según Kant, explicado completamente por medio de leyes empíricas [9].

Kant cree que estas consideraciones son aplicables al hombre. El carácter y las acciones de todo hombre pueden ser explicados plenamente sobre la base de leyes empíricas. En este respecto son causalmente determinados. Con conocimiento suficiente de las relaciones empíricas relevantes, podríamos predecir qué acciones de un individuo particular tendrían lugar en una situación particular. En este respecto no hay diferencia entre las acciones humanas y las cosas que suceden en la naturaleza. Pero mientras que sería carente de sentido decir de las cosas que suceden en la naturaleza, que debían suceder de otro modo a como suceden realmente, no carece de sentido, obviamente, decir de un hombre que debería haber actuado de modo distinto a como de hecho actuó.

causalidad empírica misma, sin interrumpir en lo más mínimo su conexión con las causas de la naturaleza, pueda empero ser *un* efecto de una causalidad no-empírica, sino inteligible? Es decir, de una acción originaria, con respecto a las apariencias, de una causa que, por tanto, no es en esa medida apariencia, sino, en conformidad con esta facultad, inteligible, aun cuando por lo demás tendría que ser adscrita por entero, como un eslabón de la cadena de la naturaleza, al mundo de los sentidos.» (B 572.)

[9] «Este fundamento inteligible no afecta para nada a las cuestiones empíricas, sino que concierne tan sólo acaso al pensar en el entendimiento puro, y aunque los efectos de este pensar y obrar del entendimiento puro sean encontrados en las apariencias, no por ello podrían menos éstos ser explicados completamente por sus causas en la apariencia conforme a leyes de la naturaleza, ateniéndose al carácter meramente empírico de las mismas, como principio supremo de explicación y dando de lado, como enteramente desconocido, al carácter inteligible que es la causa trascendental de aquél, salvo en la medida en que es dado sólo a través del carácter empírico como signo sensible suyo.» (B 573.)

Consideremos un ejemplo del propio Kant. Un hombre cuenta una mentira despiadada. Es posible explicar esta acción causalmente: la herencia del hombre, su mala educación y sus malas compañías, y muchos otros factores relevantes, pueden servir como base suficiente para una explicación. Su acción tiene que ser considerada como un efecto necesario de todas estas relaciones. Pero además de establecer que la acción (o la voluntad, como dice Kant) está causalmente determinada, hacemos también un juicio acerca de ella. Reprochamos a ese hombre el haber obrado como lo hizo. No debía haber obrado de ese modo. Detrás de este reproche, detrás de este 'debía' subsiste una ley a priori no empírica, una ley de la razón, que se expresa en un imperativo. En este reproche está entrañada la noción de que el hombre en cuestión podría haber obrado como debiera haber obrado. Su voluntad podría haber sido determinada por la ley de la razón en lugar de ser determinada por estos motivos empíricos.

¿Qué significa decir que la voluntad es determinada por la razón pura, más bien que por motivos empíricos? No significa que estos motivos empíricos no se manifiesten como algo que un hombre desea hacer; significa más bien que el agente, o más correctamente (para usar la expresión de Kant), su voluntad, lo libera de esos motivos y obedece a la ley a priori de la razón en vez de a ellos. Esta ley tiene que ser universalmente válida, pues de otro modo no sería a priori. En su obra capital sobre ética, la *Crítica de la Razón Práctica,* Kant formula esta ley de la razón como sigue: Un hombre debe obrar de modo que la máxima de su voluntad pueda valer al mismo tiempo como principio de una ley universalmente válida [10].

[10] «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda

Supóngase la existencia de una voluntad que, a pesar de tener motivos contrarios, es determinada por la razón. Entonces será determinada por la forma especial de causalidad que Kant llama libertad trascendental. Aquí no estamos hablando de un cierto suceso que ocurra en el espacio y el tiempo y sea la causa de un suceso subsiguiente. Sería un malentendimiento hablar de una ley como si fuera un suceso —como si fuera algo que sucedió—. Una ley puede ser una prescripción para sucesos o para acciones, pero ella no es un suceso o una acción [11]. La ley de la razón no está causada o determinada por cosa alguna, y determina sin estar en el espacio y el tiempo; mientras que aquello a lo que ella da origen ocurre o comienza en un tiempo definido y en un lugar definido. La libertad, por consiguiente, puede ser entendida tanto positiva como negativamente. Es negativa en el sentido de que significa una libertad respecto de (una independencia de) motivos empíricos, pero es positiva en el sentido de que la ley de la razón es capaz de producir sucesos [12].

Una acción que esté determinada por la razón se da en el tiempo y en el espacio. De acuerdo con la segunda analogía, tiene que ser considerada y entendida como el efecto de una causa precedente que opera en el espacio y el tiempo. Cualquiera que sea la acción que una persona pueda realizar, trátese de una acción que él deba o que no deba realizar, tiene que ser explicable. Esto significa que habrá leyes psicológicas apropiadas que permitirán indicar los sentimientos, motivos y pensamientos que expliquen por qué la persona en cuestión obró como lo hizo. El hecho de que esa persona realice una acción particular es lo que exige la ley de la razón; y el que esta realización, en conexión con lo que Kant llama un respeto por esa ley, le haga obrar tal y como prescribe la ley de la razón, no es inconsistente con el aserto de que el mandato de la ley (su 'debe') da una determinación (trascendental) de la voluntad del agente.

Como se ha dicho, Kant no cree haber demostrado la existencia de la libertad trascendental, pero piensa haber probado que no es inconsistente con la segunda analogía. O, como él también lo expresa, no hay conflicto entre naturaleza y libertad.

3.8. La solución de la cuarta antinomia

Kant cree que la cuarta antinomia puede ser resuelta del mismo modo que la tercera. La tesis y la antítesis no son inconsistentes entre sí. La validez de la antítesis no entraña necesariamente la invalidez de la tesis. Las dos pueden ser válidas. La antítesis es válida en lo concerniente al mundo empírico, pero no a la tesis. Si los objetos del mundo empírico, que son objetos en el espacio y en el tiempo, fueran en lugar de ello cosas-en-sí, entonces la tesis sería inválida. La antítesis sería entonces la única acepción posible y resultaría imposible hablar de una existencia necesaria. Pero puesto que la antítesis vale sólo para el mundo empírico, sólo de ese mundo podemos afirmar con certidumbre que no puede haber ninguna existencia necesaria. Esto no excluye (ni tampoco prueba ni hace probable) que exista una condición no empírica y necesaria de la serie incompleta e incompletable de lo empíricamente condicionado. Sin embargo, una tal condición tiene que ser hallada, si es que puede

valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal», I, I, s. 7.

[11] «Ella, la razón, está presente, siendo la misma, en todas las acciones del hombre y en todas las circunstancias de tiempo, pero ella misma no está en el tiempo y no cae, por así decirlo, en un nuevo estado en el que antes no estaba: ella es, con relación a éste, *determinante*, pero no *determinable*.» (B 584.)

[12] «Pero no se puede considerar a la libertad sólo negativamente, como independencia de condiciones empíricas (pues entonces la facultad de la razón dejaría de ser una causa de las apariencias), sino que se la puede caracterizar también positivamente como una facultad de iniciar por sí misma una serie de eventos, de tal suerte que en ella misma nada comienza, sino que, como condición incondicionada de todo acto arbitrario, no se sujeta a ninguna de las condiciones precedentes conforme al tiempo, por cuanto que su efecto comienza en la serie de las apariencias, pero jamás puede constituir con ello un comienzo absolutamente primero.» (B 581 y ss.)

ser hallada en absoluto, fuera de esta secuencia y no como un eslabón de ella.

Kant cree haber resuelto con lo anterior la cuarta antinomia, mostrando que no hay conflicto entre la tesis y la antítesis. Pero, como ya hemos dicho antes, no piensa haber dado argumento alguno para mostrar que la tesis sea verdadera. Hay una diferencia entre mostrar que la posible verdad de la tesis no está en conflicto con la verdad de la antítesis, y mostrar que la tesis sea realmente verdadera. La cuestión de la verdad de la tesis, que es una cuestión acerca de si puede establecerse una existencia incondicionada y necesaria, conduce a la teología especulativa y a la crítica que Kant hace de ella.

4

EL IDEAL DE LA RAZÓN PURA

4.1. El concepto de Dios

Mientras el concepto que subyace a la base de los paralogismos es el silogismo categórico y el que subyace a la base de las antinomias es la inferencia hipotética, es la inferencia disyuntiva lo que suministra la base a la teología especulativa.

De toda cosa puede sostenerse que o bien el predicado P o su predicado contradictorio no-P le pertenece. Toda cosa tiene que ser o P o no-P, pero nada puede poseer ambos predicados a uno y el mismo tiempo. Una especial relación tiene lugar, sin embargo, entre una cierta clase de predicados y la negación de ellos. No es simplemente que tales pares de predicados no puedan ser adscritos ambos a la misma cosa. El punto en cuestión es más bien que uno de cualquiera de tales pares es un predicado negativo en el sentido de que niega todo contenido y sólo puede ser entendido a condición de que el otro predicado, el predicado positivo, sea también entendido. La oscuridad no es simplemente lo opuesto de la luz; para entender qué es la oscuridad, se presupone el conocimiento de la luz. Un ciego de nacimiento, advierte Kant, no sabrá qué es la oscuridad, porque no ha visto jamás la luz, y sin saber qué es la

luz no sabrá qué es la oscuridad. El que haya nacido en la pobreza y no haya visto jamás nada distinto de la pobreza (Kant habla de «los salvajes») no sabe qué es la pobreza, porque no sabe qué es la prosperidad; y el que es ignorante no sabe qué es la ignorancia, porque no sabe qué es el conocimiento. De los pares de conceptos que han sido aquí mencionados, son los predicados 'luz', 'prosperidad' y 'conocimiento' los que son presuposiciones de los otros. Reflejan la realidad, no la falta de ella. Los conceptos 'oscuro', 'pobreza' e 'ignorancia' son predicados sólo en el sentido de que indican el aspecto de la realidad de que se carece. Es correcto decir que el pobre carece de dinero y de lo que el dinero puede comprar, y que el ignorante carece de conocimiento. Pero es un sinsentido decir que los ricos carecen de pobreza y que los ilustrados carecen de ignorancia.

Toda cosa existente se caracteriza por los predicados que se le aplican. Algunos de estos predicados serán positivos y otras serán negativos. Si tomamos todos los predicados existentes posibles, entonces para cualquier predicado dado o bien ese predicado o su contrario se aplicarán necesariamente. Si el predicado P no es aplicable, entonces tiene que serlo el predicado no-P. Cuantos menos sean los predicados negativos que se aplican a una cosa, más realidad tiene ésta. Pero puesto que todo lo que existe es finito y limitado, tendrá también, por lo tanto, algunos predicados negativos. Y puesto que los predicados negativos sólo pueden ser entendidos mediante los correspondientes predicados positivos, entonces tiene que haber una idea que es la idea de todos los predicados positivos posibles. Esta idea de la suma total de todos los predicados positivos concebibles no es entendida simplemente como una idea, sino, por añadidura, como una cosa existente; pero no como un objeto de experiencia, porque todo cuanto se halla en la experiencia es, por supuesto, finito y limitado, sino como una cosa-en-sí, cosa que sirve como la presuposición y base de toda determinación de los objetos de experiencia. Sirve, por lo tanto, como un ideal, o como Kant lo expresa, un

ideal trascendental[1]. Es real e individual, porque está determinado por todos los predicados positivos que pertenecen a todo lo real; es un ser, y por cierto el ser más alto (*ens entium*), puesto que no puede haber nada que sea más real que él. El concepto de un tal ser es el concepto de Dios.

Hay, sin embargo, una diferencia entre mantener que el concepto de la totalidad de todas las propiedades positivas es presupuesto por la determinación de los varios objetos empíricos, y proclamar después que un ser real, correspondiente a este concepto, existe. Mantener lo último, piensa Kant, es una ficción[2]. Pero aun siendo una ficción, una ilusión de la razón, el mantener la existencia de un tal ser, no obstante los hombres han supuesto que su existencia puede ser demostrada por razón. Kant tiene que mostrar, por lo tanto, que estas pruebas son erróneas. Sólo tres tipos diferentes de pruebas son posibles: 1), la prueba físicoteológica; 2), la prueba cosmológica, y 3), la prueba ontológica. De estas tres pruebas Kant considera que la ontológica es la más esencial y la más fundamental. Comienza, por lo tanto, por examinar esta prueba.

---

[1] «Pero es también por esta posesión total de la realidad por lo que el concepto de una *cosa en sí misma* es representada como completamente determinada, y el concepto de un *entis realissimi* es el concepto de una esencia singular, porque de todos los predicados opuestos posibles le afecta en su determinación uno solo, a saber, lo que pertenece absolutamente al ser. Es, pues, un *ideal* trascendental que sirve de fundamento a la determinación completa que necesariamente afecta a todo lo que existe y que constituye la condición material suprema y perfecta de su posibilidad, condición a la cual debe ser reducido, en lo que atañe a su contenido, todo pensamiento de los objetos en general.» (B 604.)

[2] «Este uso de la idea trascendental superaría ya, empero, los límites de su determinación y admisibilidad, pues la razón la puso sólo, como el *concepto* de toda realidad, a la base de la determinación completa de las cosas en general, sin exigir que toda esta realidad sea dada objetivamente y ella misma constituya una cosa. Esta última cosa es una mera ficción en la que combinamos y realizamos lo múltiple de nuestra idea en un ideal, y considerado como ser individual.» (B 608).

4.2. La prueba ontológica de Dios

El argumento ontológico está basado en el concepto de existencia necesaria, esto es, una existencia que sería imposible negar. Pero ¿qué quiere decir que algo existe necesariamente? ¿Qué hemos de entender por un ser que existe necesariamente? ¿Qué hace imposible la no existencia de un tal ser? Si no podemos responder a estas cuestiones, entonces no podemos dar, posiblemente, significado alguno al concepto 'un ser que existe necesariamente', y según Kant esto es precisamente lo que no podemos hacer. Porque ni un sujeto ni un predicado pueden tener necesidad; sólo los juicios que resultan cuando ciertos predicados son adscritos a ciertos sujetos pueden tener necesidad. Que la suma de los ángulos de un triángulo es 180 grados es un juicio que es necesariamente verdadero, pero ni el triángulo ni la suma de sus ángulos son necesarios. La 'verdad necesaria' del juicio es, por lo tanto, hipotética. Este juicio simplemente afirma que si hay un triángulo, entonces la suma de sus ángulos es 180 grados. Pero el juicio de que los triángulos existen no es un juicio que sea necesariamente verdadero. Podemos decir que si existiera un ser cuya existencia fuese necesaria, entonces su no existencia sería imposible, y negar esto sería una contradicción. Sería también una contradicción hacer el juicio: si existiera un ser cuya existencia fuese necesaria, entonces su no existencia sería posible. Pero no es una contradicción mantener que no hay un ser cuya existencia es necesaria. El juicio «Dios es omnipotente» es un juicio necesariamente verdadero; porque el concepto de 'omnipotencia' se sigue del concepto 'Dios'. Pero el juicio «Dios no existe» no es una contradicción. Del juicio necesariamente verdadero, «Dios es omnipotente», no se sigue el juicio «Dios existe»[3].

[3] «Dios es omnipotente; esto es un juicio necesario. La omnipotencia no puede ser suprimida si ponéis una divinidad, esto es, una esencia *infinita,* con cuyo objeto se identifica la omnipotencia. Pero si decís *Dios no es,* entonces ni está dada la omnipotencia ni ningún otro de sus predicados. Pues todos ellos han sido suprimidos juntamente con el sujeto, sin que haya en este pensamiento el más leve indicio de contradicción.» (B 623.)

Kant concluye diciendo que no podemos tener un concepto de un ser tal que la negación de su existencia fuese una contradicción.

Pero la prueba ontológica de Dios ha pretendido ser una prueba de que un tal concepto existe: el concepto de un ser que tiene todas las propiedades positivas (*ens realissium*) tiene que tener también la propiedad 'existencia', porque la existencia es una propiedad positiva. Negar la existencia de un tal ser es, por lo tanto, una autocontradicción. Contra este argumento Kant hace la siguiente objeción: Si decimos de una cosa que existe, ¿qué tipo de juicio hemos establecido? Tiene que ser o analítico o sintético. Si es un juicio analítico, entonces el predicado no contiene nada que no esté ya en el concepto del sujeto; pertenece al concepto mismo de igual modo a como el predicado 'equilátero' pertenece al concepto 'triángulo equilátero'. Pero si éste es el caso, entonces, por ejemplo, el concepto 'una montaña de oro' jamás será completo en la medida, al menos, en que no se han hallado ni se hallarán montañas de oro. La aserción de que una u otra cosa existe (demos a tales aserciones el nombre de aserciones existenciales) no puede ser, por lo tanto, analítica. Tiene que ser, consecuentemente, sintética. Pero si obtenemos una contradicción sólo si negamos un juicio analítico, y si los juicios existenciales son sintéticos, entonces negar estos juicios no puede envolvernos jamás en una contradicción.

Por añadidura, la existencia no es en absoluto lo que Kant llama un predicado real, esto es, un predicado que añade alguna propiedad a un sujeto. La diferencia entre las proposiciones 1) «Dios es omnipotente» y 2) «Dios existe» es evidente. En 1), una cierta propiedad es predicada de Dios, a saber, la propiedad de ser omnipotente; en 2), sin embargo, ninguna propiedad es predicada de Dios[4]. Un debate acerca de la omnipotencia de Dios

[4] No carece de interés una comparación entre Kant y Russell con respecto al concepto de existencia que ambos sustentan. Al

es un debate acerca de qué propiedades pertenecen a Dios; pero un debate acerca de la existencia de Dios no es un tal debate. Es un debate acerca de si el concepto 'Dios', con las propiedades que pensamos debieran pertenecer a este concepto, corresponde a algo real. Kant entiende que la prueba ontológica de Dios descansa sobre el presupuesto de que la existencia es una propiedad positiva del *ens realissimum*, y cree haber probado ya que esta proposición es errónea [5].

4.3. La prueba cosmológica

Kant formula la prueba cosmológica así: Si algo existe, entonces existe también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, yo, al menos, existo; por lo tanto, existe un ser absolutamente necesario.

La estructura de la prueba está relacionada con la tesis de la cuarta antinomia: En el mundo de la experiencia todo lo que sucede es causado por algo que lo precede, y esto a su vez es causado por una tercera cosa, y así

igual que Kant, Russell mantiene que en la proposición «Dios existe», 'existe' no es un predicado. Pero además, Russell arguye que 'Dios' en la proposición anterior no es un nombre (un sujeto), sino lo que Russell llama una función proposicional. La diferencia está concisa pero certeramente expresada en las siguientes palabras de Ryle: «Desde Kant, la mayoría de nosotros hemos rendido tributo verbal a la doctrina de que 'la existencia no es una cualidad', y así hemos rechazado la pseudo-implicación del argumento ontológico... Pero hasta muy recientemente no se había advertido que si en 'Dios existe', 'existe' no es un predicado (salvo en gramática), entonces en ese mismo enunciado 'Dios' no puede ser (salvo en gramática) el sujeto de la predicación» («Systematically misleading expressions», en *Logic and Language*, First Series, ed. A. G. N. Flew, Oxford, Blackwell, 1951).

[5] La prueba ontológica de la existencia de Dios ha sido objeto de renovado interés en los años recientes. Mencionamos aquí solamente dos ensayos: S. A. Grave, «The Ontological Argument of St. Anselm», en *Philosophy*, XXVII, núm. 100 (1952), y Norman Malcolm, «Anselm's Ontological Argument», en *The Philosophical Review*, LXIX, págs. 41-62 (1962), reimpreso en Norman Malcolm, *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1963, págs. 141-163.

sucesivamente. Todo es condicionado por alguna otra cosa. Pero la serie de condiciones presupone lo incondicionado, lo que significa una condición incondicionada que existe necesariamente. Y esta condición necesariamente existente posee la más alta forma de realidad: es *ens realissimum*. Según Kant esta prueba presupone la prueba ontológica, porque la prueba incluye la aserción de que lo que existe necesariamente posee la más alta forma de realidad, una forma que no está limitada de ningún modo en absoluto. Kant muestra esto de la siguiente manera: La proposición «Lo que existe necesariamente posee la más alta forma de realidad», puede ser convertida *per accidens;* obtenemos entonces la proposición, «Algunas cosas que poseen la más alta forma de realidad existen necesariamente». Pero puesto que todas las cosas que poseen la más alta forma de realidad son idénticas —tienen, por supuesto, exactamente las mismas propiedades—, la proposición convertida vale para todo lo que posee la más alta forma de realidad. Esta última proposición se basa en la pauta de pensamiento de la prueba ontológica. El *ens realissimum* contiene necesariamente la propiedad 'existencia', y en consecuencia necesariamente existe. Puesto que la prueba cosmológica presupone la ontológica, que Kant acaba de mostrar que es inválida, se sigue que la prueba cosmológica es similarmente inválida.

Además hallamos en la prueba el error que es característico de la dialéctica trascendental: lo que tiene validez (o al menos significado) sólo en la experiencia, es aplicado trascendentemente. Sólo dentro de la experiencia es como podemos inferir una causa precedente a partir de algo que sucede. Pero argumentar en favor de una causa que reside fuera del espacio y del tiempo es, según Kant, carente de sentido. Las ideas consideradas como regulativas nos exigen proceder de una causa dada a *su* causa y así sucesivamente *ad infinitum*, y proceder de algo condicionado a *su* condición y, después, a la condición propia de esa última condición; pero nos prohiben inferir una primera causa y una condición incondicionada. Todo lo que existe puede ser pensado también como

no existente, y su existencia, entonces no es necesaria. Podemos, sin embargo, tener condiciones que sean necesarias para la existencia de una cosa, y estas condiciones, a su vez, tienen condiciones. Esta serie de condiciones nunca puede ser completa. Nunca podemos, por lo tanto, como supone la prueba cosmológica que podemos, *comenzar* con una existencia necesaria.

4.4. La prueba fisicoteológica

Esta prueba se basa en la regularidad de la naturaleza, que se piensa que es un hecho. Encontramos que los procesos de la naturaleza están dirigidos hacia fines, son instrumentales. Son como son porque sólo merced a ellos pueden ser alcanzados los varios fines de la naturaleza. Tal regularidad y conformidad a propósito sólo pueden ser el resultado de una inteligencia que existe fuera de la naturaleza. Concluimos, así, que el curso de la naturaleza, que es tan regular y conforme a propósito, es debido a un ser omnipotente, omnisciente y necesariamente existente.

Pero aun admitiendo que los procesos de la naturaleza proceden conforme a un propósito, ello no nos autoriza, mantiene Kant, a argumentar en favor de un creador del mundo, sino todo lo más de un arquitecto cósmico.

Con respecto a las propiedades que ha de poseer un tal arquitecto del mundo, estamos sólo autorizados a concluir que tiene que ser sabio y poderoso, no que sea omnisciente y omnipotente[6]. El salto del ser sabio y poderoso al ser omnisciente y omnipotente —esto es, al ser perfecto[7], o, en otras palabras, al *ens realissimum*— no lo puede justificar la prueba físicoteológica. Este salto presupone la prueba cosmológica, y por tanto también la ontológica. Y puesto que la prueba ontológica, que es presupuesta por cada una de las otras dos pruebas y que es, por tanto, la fundamental, depende de un error lógico, se sigue que ninguna de las tres pruebas de la existencia de Dios es válida. Es imposible por medio de la razón probar la existencia de Dios, pero también es, según Kant, imposible refutarla.

[6] «No esperaría que nadie tuviese la pretensión de captar la relación de la magnitud del mundo (tanto en extensión como en contenido) por él observada con la omnipotencia, del orden del mundo con la sabiduría suprema, de la unidad del mundo con la unidad absoluta de su autor.» (B 656.)

[7] «Pero ¿qué nos impide, puesto que con miras a la causalidad necesitamos de un ser último y supremo, el ponerlo, conforme al grado de su perfección, por encima de todo lo posible?» (B 651.)

5

EL USO REGULATIVO DE LAS IDEAS

Hemos visto que las ideas de la razón conducen a ilusiones metafísicas. Las ideas como tales no son erróneas; es la manera de emplearlas lo que conduce al error. Como antes se mencionó, las ideas pueden ser usadas o bien constitutiva o bien regulativamente. Si se las usa constitutivamente, el resultado es una ilusión metafísica; si se las usa regulativamente, no sólo son útiles, sino también indispensables. En el uso constitutivo hacemos que la idea represente un objeto, aunque sea un objeto trascendente, que reside más allá de lo que es posible a la experiencia, para pensar, para entender y para conectar algo. Pensamos y entendemos por medio de las categorías, y las categorías sólo pueden ser empleadas en la experiencia. El uso constitutivo resulta en la pretensión de que el alma, el mundo como totalidad, y Dios existen. Esto significa también la existencia de lo absoluto, lo incondicionado y lo necesario. Las ilusiones, que son el resultado del uso constitutivo de la razón, han sido clarificadas, como hemos visto, en los paralogismos, las antonomias y la teología especulativa. La meta del uso regulativo de las ideas, por otra parte, es proporcionar la mayor unidad posible a nuestro conocimiento. El intento de llevar una tal unidad al conocimiento es un

principio lógico; es una ley necesaria de la razón, porque sin esta ley no habría razón, y sin razón no habría uso coherente del entendimiento, y por lo tanto no habría tampoco un criterio de verdad empírica [1].

Mientras el uso constitutivo de la idea afirma la existencia de un objeto trascendente correspondiente a esa idea, la importancia de la idea regulativa reside en que da dirección al conocimiento. El conocimiento procede *como si* hubiera tales objetos y la meta del conocimiento fuese conocerlos. El progreso del conocimiento es un proceso, que nunca termina, hacia esta meta, este ideal.

La investigación psicológica pretende hallar una unidad siempre en expansión entre los muchos y diferentes fenómenos y manifestaciones de la conciencia. El ideal perseguido (pero nunca alcanzado) es la idea de un alma sustancial que permanece incambiada mientras los diferentes estados de conciencia están en flujo incesante. Tender a una tal idea es la esencia del conocimiento. Para tener conocimiento psicológico hemos de proceder *como si* hubiera una tal sustancia. Este 'como si' no es el 'como si' que encontramos, por ejemplo, en la aserción «Actúa como si fuera un millonario (que no lo es)», sino más bien el 'como si' de posibilidad, como en la aserción «Actúa como si fuera un millonario (que quizás pueda serlo)». Pero no tenemos lógicamente derecho, según Kant, a negar que haya tales objetos como un alma y Dios; simplemente tenemos que reconocer que todos los intentos de la razón para alcanzar un conocimiento de la existencia de esos objetos están condenados de antemano [2]. Y del hecho de que no tenemos derecho

---

[1] «La ley de la razón que nos ordena buscar esta unidad es necesaria, porque sin ella ni siquiera habría razón, pero sin ésta no habría ningún uso coherente del entendimiento, y al faltar dicho uso no habría ningún criterio suficiente de verdad empírica; y, por tanto, en consideración de esto último, hemos de presuponer la unidad sistemática de la naturaleza como objetivamente válida y necesaria.» (B 679.)

[2] «Ahora bien, no hay nada que nos impida *aceptar* también estas ideas como objetivas e hipostáticas, exceptuando tan sólo la idea cosmológica, en la cual la razón choca con una antinomia al querer darle realidad (las ideas psicológica y teológica no con-

lógico a negar su existencia habría que dar un considerable salto para suponer su existencia. En efecto, el salto es tan grande que Kant niega que estemos facultados para darlo. En cuanto regulativa, la idea no depende del hecho de si realmente existe un objeto trascendente correspondiente a ella. Concebir la idea como regulativa es concebirla como una regla que requiere de nosotros que busquemos siempre una unidad cada vez mayor, y que nunca supongamos que esta unidad ha sido alcanzada.

En cosmología, de acuerdo con el significado regulativo de la idea, deberíamos siempre tratar de hallar la condición de toda condición. La empresa científica debería proceder como si estuviera dirigida hacia el hallazgo de una condición primera o incondicionada. Pero la idea perdería su uso regulativo para tornarse en su lugar constitutivo si en cualquier momento dado o en cualquier punto particular del desarrollo científico fuésemos a considerar algo como lo incondicionado. La experiencia no puede llegar a ser nunca una secuencia completa de eventos; porque el mundo como algo completo, esto es, como una totalidad, es una ilusión que resulta de haber hecho un uso constitutivo de la idea. La experiencia no podrá revelar nunca un nexo necesariamente primero e incondicionado, ni un nexo absolutamente último.

Si suponemos un ser necesariamente existente, que ha creado el mundo de acuerdo con un plan definido, entonces hemos usado la idea teológica constitutivamente. Usar la idea regulativamente significa que en la exploración de la naturaleza procedemos como si todo en la naturaleza tuviera una función definida. En el estudio de un organismo, por ejemplo, nos guiaremos por el principio de que el organismo tiene una función definida que cumplir, y que funciona como lo hace porque con ello se alcanza de modo óptimo un resultado particular. Así entendida y usada, la idea no da origen a la suposición de la existencia de algo que reside *fuera* de la experiencia. Su función es organizar mejor y entender lo que reside *dentro* de la experiencia.

---

tienen nada parecido). Puesto que no hay en ellas una contradicción, ¿cómo, por consiguiente, podría negar alguien su realidad objetiva, ya que de la posibilidad de las mismas sabe tan poco para negarlas como nosotros para afirmarlas?» (B 701.)

CONCLUSIÓN

Kant formula su problema central preguntando cómo son posibles los juicios sintéticos a priori. El problema no está en saber si hay tales juicios, porque Kant piensa que puede fácilmente mostrar que los hay. Que los juicios de la matemática y ciertos principios establecidos de la ciencia natural son a la vez sintéticos y a priori, no es para él un problema. La argumentación en favor de este punto de vista se la encuentra ya en la introducción y no parece plantearle dificultades ni recelos. Si consideramos la *Crítica de la Razón Pura* desde este modo de presentar el problema, encontramos que su solución es que las proposiciones de la matemática son sintéticas a priori porque el espacio y el tiempo son formas a priori de intuición; y que los principios de la ciencia natural pura son sintéticos a priori porque las categorías del entendimiento son presuposiciones necesarias de todo entendimiento; y finalmente, que en metafísica no podemos hacer juicios sintéticos a priori. La metafísica es una ilusión trascendental.

Hay, sin embargo, un inconveniente en caracterizar de este modo la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, diciendo que se basa en la suposición de que hay juicios sintéticos a priori. La validez de la *Crítica de la Razón Pura* dependería entonces de la validez de esa suposición. La cuestión de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori se torna, en el mejor de los casos, irrelevante si no

hay tales juicios. Y el hecho es que el período posterior a Kant en modo alguno ha llegado a un acuerdo general con él justamente en esta cuestión. En nuestro siglo los positivistas lógicos, entre otros, han argumentado convincentemente contra la existencia de tales juicios, si bien hoy día en modo alguno estamos tan ciertos al respecto como lo estuvieron (y están) los positivistas lógicos. El problema se halla en continuo debate, y ha mostrado (uno se siente tentado a añadir, 'por supuesto') ser más complicado de lo que Kant o los positivistas lógicos anticiparon.

Sin embargo, una de las más famosas obras de la filosofía no puede mantener o perder su vigencia según el resultado al que pueda eventualmente llegarse con respecto a esta cuestión particular. Hay otros y más fructíferos modos de considerar la *Crítica de la Razón Pura.* Porque es enteramente correcto considerar esta obra como un profundo, y a veces revolucionario, examen de una serie de problemas filosóficos fundamentales, y no justamente como un intento de responder a una sola cuestión. El que Kant haya o no resuelto estos varios problemas (lo que ciertamente no ha hecho) no es en modo alguno decisivo para evaluar el valor y la relevancia de la *Crítica.* Lo importante es que ha sido capaz de arrojar tanta luz filosófica sobre muchos de nuestros conceptos fundamentales, que podemos ahora considerar a dichos conceptos (y por ende muchos de los problemas filosóficos con ellos conectados) desde una perspectiva enriquecida. Hay una decisiva diferencia en filosofía antes y después de Kant.

Lo que Kant dice acerca del espacio y el tiempo en la Estética Trascendental, no es definitivo, pero algunos de sus aspectos fundamentales y ciertas distinciones básicas entre esos dos conceptos y conceptos tales como 'cosa' y 'suceso' son de una importancia que hace época.

Más clara y más profundamente que ningún otro, Kant ha reconocido que la experiencia envuelve el uso de conceptos. Hay ciertos conceptos cuya existencia no es el *resultado* de la experiencia sino, por el contrario,

la *condición* de ella —una penetrante visión que en nuestros días está haciendo cada vez mayores progresos.

La idea de Kant de que las categorías son una condición de la experiencia es un golpe asestado contra esa forma de empirismo —sensacionismo— de la que Hume se hizo portavoz desarrollándola hasta su amargo final. Contra esta forma de empirismo, que parece conducir a la imposibilidad de todo conocimiento, Kant ha aducido un argumento que si bien no es definitivo o universalmente aceptado, continúa siendo un profundo argumento.

Kant se opone a la forma de empirismo de Hume al mismo tiempo que subraya que el conocimiento se da sólo en la experiencia. Con ello logra alcanzar un más hondo entendimiento del concepto de experiencia. En no menor grado, por su consideración del concepto de 'experiencia', Kant ha contribuido al desarrollo de la teoría del conocimiento. Marca un avance desde una visión pre-filosófica de este concepto, a otra caracterizada por la mayor penetraciónn filosófica. El creciente interés filosófico por la lógica del lenguaje, y con ella por aquellos conceptos que son la condición del lenguaje y de sus reglas, es en un cierto sentido, kantiano. Es en muchos respectos contrario a la filosofía que ostenta la impronta de Hume.

La actitud antimetafísica de Kant es una consecuencia de su concepto de experiencia. Porque las categorías, que son condiciones necesarias de experiencia, son vacías sin intuición. Si se hace violencia a este principio, el resultado son las ilusiones trascendentales.

En su negación de la metafísica, Kant se alinea con los positivistas lógicos al igual que con muchos otros filósofos modernos. Y, sin embargo, hay una decisiva diferencia entre Kant y los positivistas lógicos. Porque los positivistas lógicos consideran que las aserciones metafísicas son carentes de sentido; tales aserciones, argumentan, no son realmente aserciones en absoluto, sino pseudo-aserciones, y como tales no son ni verdaderas ni falsas. Para Kant, las aserciones metafísicas no tienen valor epistemológico. Pero aun cuando no tengamos derecho a suponer la existencia de objetos metafísicos,

tampoco tenemos derecho a negarlos. Consecuentemente con este punto de vista, Kant piensa en su ética (en la *Crítica de la Razón Práctica)* que estamos capacitados para postular la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

Cuando anteriormente dije que muchos filósofos modernos rechazan la metafísica, ello debe ser tomado con una cierta reserva. Pues por metafísica estamos inclinados hoy a significar no sólo (o quizá no en absoluto) el filosofar sobre Dios, el mundo y el alma, sino más bien filosofar sobre conceptos fundamentales tales como el espacio, el tiempo, la existencia y muchos otros. Entendiendo en este sentido la palabra 'metafísica', la *Crítica de la Razón Pura* es un modelo de investigación metafísica.

Esté o no uno de acuerdo con los argumentos de la *Crítica de la Razón Pura,* el no considerarla con el más profundo respeto indicaría una deficiente comprensión del pensamiento filosófico. Leer esta obra es seguir a uno de los individuos más dotados del género humano en su esfuerzo por alcanzar claridad en torno a los más difíciles problemas del pensamiento. Tener la oportunidad de tomar parte en esta empresa y, comprometiendo en ello nuestro mejor ingenio, comprender el poder de su pensamiento, es una de las más ricas experiencias que pueda vivir un ser humano.